مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

سلسلة أعلام الفكر والإصلاح في العالم الإسلامي 10

طيّب تيزيني

من التراث إلى النهضة

نبيل صالح



طيِّب تيزيني

من التراث إلى النهضة

سلسلة أعلام الفكر ورواد الإصلاح في العالم الإسلامي

طيِّب تيزيني

من التراث إلى النهضة

نبيل علي صالح



المؤلف: نبيل علي صالح
الكتـاب: طيِّب تيزيني من التراث إلى النهضة
تصميم الغلاف: حسين موسى
المراجعة والتقويم: فريق التصحيح في المركز
الإخراج والصفّ: هوساك كومبيوتر برس

الطبعة الأولى: بيروت، 2008



Tayyeb Tizini
from Tradition to Renaissance

«الآراء الواردة في هذا الكتاب، لا تعبّر بالضرورة
عن آراء مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي واتِّجاهاته»



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي
Center of civilization
for the development of Islamic thought
بناية الصبّاح - شارع السفارات - بئر حسن - بيروت
هاتف: 826233 (9611) - فاكس: 820387 (9611) - ص.ب: 55/ 25
Info @ hadaraweb.com
www. hadaraweb.com

المحتويات

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة المركز

يسعدنا في **مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي**، أن نتقدّم إلى قرّائنا بهذه السلسلة الجديدة من بين ما يعمل المركز على إنتاجه والاهتمام به. وترتكز فكرة السلسلة على أنّ العالم الإسلاميّ والعربيّ أولد مفكرين ورجالاً، كان لهم دورٌ فاعلٌ في حركتنا الفكرية والاجتماعيّة، ومنهم من غادرنا وبقيت أفكاره، ومنهم من لايزال يعيش بيننا ويجري عليه ما يجري علينا. وربّما أصاب بعضُهم أكثرَ مما أخطأ، وربما فعل آخرون العكس، إلا أنَّ لهم جميعاً شرف المحاولة، ولهم علينا حق الدرس والمراجعة.

ومن هنا، يسعى المركز في مشروعه هذا إلى دراسة أصحاب المشروعات الفكريّة والنهضويّة؛ لأنّه يرى في درسهم خدمةً لواقع الفكر الإسلاميّ المعاصر ولمستقبله.

وإنّنا إذ نؤدّي هذا الواجب نهدف إلى مجموعةٍ من الغايات، ونحاول تحقيقها ضمن إطارٍ من القيم البحثية العلميّة التي ألزمْنا أنفسنا بها، وأبرزها ما يأتي:

1 ـ عرض المشروع الفكريّ والتعريف به، سواء وافقناه أم خالفناه، محاولين في ذلك استخلاص العبر ورصد النتائج المترتبة عليه.

2 ـ حاولنا البحث قدر الوسع عن الجذور التي نبتت فيها المشاريع الفكرية من خلال البيئة التي نمت فيها والخلفيات الاجتماعية التي تطورت في أفيائها.

3 ـ نقد المشروع والبحث عن مكامن الخلل والضعف فيه، وإظهار مكامن القوة، غير هادفين لا إلى التجريح ولا إلى التهشيم، مقتنعين بأنّ الفكرة التي لا تُنتَقَد تتشيّأ وتصبح المتاحف أولى بها.

4 ـ بين الشخصيّات التي ندرسها من نوافقه في كثير من آرائه وأفكاره، ولكنّنا أردنا أن تكون هذه السلسلة علميّة معياريّةً بعيدةً عن التمجيد والتبجيل حتّى للمستحقين.

5 ـ راعينا في اختيارنا أعلامنا مجموعةً من الشروط منها أن يكون هذا المفكر قريباً من عصرنا الذي نعيشه ومؤثّراً فيه، وأن يكون العَلَم المدروس صاحب مشروعٍ فكريٍّ نظري، سواء سعى إلى تجسيد مشروعه، أم بقي أو أبقته ظروفه أسير المكتبة وصفحات الكتب.

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

مقدمة الكتاب

لا شكَّ في أنَّ الكتابة الوصفية عن الرُّموز أو الشخصيات الكبيرة ذاتِ التفكير الخلَّاق والمُؤثّر ـ التي شكلت قيمةً عُليا في مجال اختصاصها الإبداعي الفكري أو الديني أو السياسي أو. .إلخ ـ هي من القضايا الصَّعبة والشائكة التي قد لا تتوفر إلا للقلَّة من الباحثين والمختصين في هذا الشأن، خصوصاً عندما يُراد لهذا النوع من الدراسات والسَّرديات الوصفية المُمنهجة أن لا تكون مُجرَّدَ تِكرار أو اجترار مُملّ لكلامٍ إنشائي إطنابي سبق أن قيل بصورة وبأخرى في ما مضى، وقد لا يقنعُ به إِلا أصحابُ الرغبات والتمنيات من نخبنا وجُمهورنا، وإنَّما لتكون إضافةً نوعية مُثمرة إلى ساحة الإبداع والفعل الثقافي العربي والإسلامي لأمّتنا في لحظتها الراهنة في طبيعة وجُودها وتحدياتها ومشاكلها وأزماتها، وطُموحاتها المُتمحورة حول بناء مجتمعات متطورة ناهضة وعاملة على خط تحقيق العدل والتنمية والتوازن الرُّوحي والمفاهيمي.

ولذلك، نحن عندما نكتب عن تاريخ شخص أو رمز فكري من

رموزنا الماضية أو المعاصرة، فإننا نُريد أن نُدْخِلَ هذا الرمز جوهرياً في طبيعة التكوين الفكري والرُّوحي لأجيالنا العربية والإسلامية على امتداد الزمن كله، كجزء من ذاكرتنا الجماعية الحيَّة التي لا بد من التواصل معها باستمرار على مستوى التحليل والدرس والنقد الموضوعي البنَّاء، وإعادة قراءتها من جديد قراءةً واعية ومدركة، تُحاول أن تتعرف على الجذور الأصيلة لتلك الرموز في مضامينها الخصبة والمِعْطاءة.

في هذه الدراسة «الوصفية ـ النقدية» سُنحاول تسليط الضوء على إحدى تلك الشخصيات المهمة في عالمنا العربي والإسلامي.. إنَّه المفكر الدكتور الطيِّب تيزيني، القادم من جيل المفكرين النهضويين الذين ساهموا مساهمة فعَّالة في إثراء حياتنا الثقافية، وأَثْروا بِقُوة في مُجمل النشاط الفكري والمعرفي العربي على امتداد العقود الأربعة الماضية. وسنحاولُ إنجاز دراسةٍ تكشف عن مشروعه ومجالات بحثه وآرائه في القضايا التي بحثها، مع التحليل والنقد واكتشاف التحولات والمراجعات في فكره ومواقفه، وتأثيره في الساحة الثقافية العربية. خصوصاً وأن الصُّورة العامة لهذه الساحة الثقافية العربية لا تكتمل من دُونِ الدكتور التيزيني الذي يمكن أن نعتبره ـ كما هو في الواقع ـ أحد المفكرين البارزين في العالم العربي والإسلامي، الذي تعارك واختلف فكرياً مع مفكرين كبار مثل «محمد عابد الجابري» و«أبي يعرب المرزوقي».

ومن كتبه الكبيرة التي أعطته ثقلاً على الساحة الفكرية والفلسفية «من ثُلاثية الفساد إلى قضايا المجتمع المدني»، «مقدمات أوّلية في الإسلام المحمَّدي الباكر»، «من يهوه إلى الله» وغيرها الكثير.

وسيكون لنا وقفة مع نشأة مفكرنا وطبيعة المناخ التربوي والاجتماعي الذي شبَّ عليه، وطبيعة المؤثرات السياسية والثقافية التي ساهمت في تكوين وعيه المعرفي والنقدي، كما وسنجول في مجمل نتاجاته الإبداعية ومناهجه الإصلاحية وأفكاره الفلسفية، ليس من باب التذكر والسرد والتوصيف والتوثيق فحسب، وإنما أيضاً من باب إعادة اكتشاف معنى الفكر والمعرفة التأسيسية بالذَّائقة الفلسفية في لحظة التَّساؤل النقدي المنطلق من ذاتٍ مُفكرة باحثة عن عمق المعرفة والتجربة الإنسانية، في ظل واقع سياسي واجتماعي وديني عام تطغى عليه ثقافةُ السُّطوح والقشور والأفكار المرتبكة والمزيّفة التي يُعاد تكرارها وإنتاجها من خلال رجع الصَّدى الصوري واللفظي.

والدكتور طيِّب تيزيني، واحد من المثقفين والمفكرين السوريين والعرب الذين يتميَّزون برؤية عميقة وثابتة في تناول القضايا وطرحها، ولعلَّه من المفكرين العرب القلائل في عصرنا الحديث الذين أثاروا معارك جدلية كبرى مع مفكرين آخرين، وفي المقدمة منهم المفكِّر المغربي محمد عابد الجابري، والتونسي أبو يعرب المرزوقي، وعلي حرب.. وغيرهم.

طبعاً للطيِّب تيزيني الكثير من المؤلفات والبحوث والدراسات والمشاركات البحثية العلمية سنذكرها لاحقاً، ولعلّ من أهمِّها وأشهرها، «آفاق فلسفة عربية معاصرة»، «من التراث إلى الثورة»، «ومقدمات أولية في الإسلام المحمدي الباكر» (أربعة أجزاء)، وقد أثار فيها (وأُثير حولها) الكثير من السجالات والحوارات الفكرية الغنية، التي جعلت الدكتور تيزيني من أكثر المُفكرين السوريين المشاركين في الحوار حول قضايا فلسفية ومعرفية وحتى سياسية، كما في تناوله في مقالاته وبحوثه الأخيرة

قضايا الفساد والمجتمع المدني والإصلاح الذي عاشته سوريا بعد تسلُّم الدكتور بشار الأسد رئاسة الجمهورية.

ويظهر أمامنا هنا بعد مُتابعة مختلف طُروحات وأفكار التيزيني أن أهم قضية تحتل الموقعَ الأبرز والأعلى في جدول أولويَّاته الفكرية راهناً، هي قضية «**المشروع النهضوي العربي**» التي قدَّمته واحداً من مُفكري النهضة العربية المميَّزين، يؤمن بضرورة استيقاظ الأمة من كبوتها الطويلة، ويسعى فكرياً ومفاهيمياً باتجاه تحقيق قيم النهضة والتقدم والعقلانية رغم استهجان واستغراب الكثيرين لهكذا طرح.

وإيمان تيزيني بهذا المشروع لا يأتي من فراغ، وإنَّما ينبني على قاعدة راسخة وقناعة ثابتة بأنَّ التخلف ليس مسألة عُضوية بيولوجية، وإنما قضية تاريخية سوسيولوجية، وبالتّالي فإنَّ نجاح المشروع النهضويّ المفترض، يرتبط بشكل وثيق بإيجاد حلٍّ عملي لجدلية السقوط والنهوض في التاريخ العربي، وهنا يأتي دورُ المثقف النقدي.

وأخيراً لا بد من التنويه هنا بأننا لا ندّعي في هذه الدراسة عن الدكتور تيزيني أنَّنا أحطنا بكل أفكاره ونتاجاته المعرفية في مجمل مسيرته التاريخية؛ إذ إنّ أيّ دراسة فكرية تاريخية توصيفية عُرضة على الدوام لأنْ يعتَريها نقصٌ ما في المنهج والتاريخ والرؤية، وهذا النقص لن يكتمل إلّا بالحوار السِّجالي النقدي المفتوح مع الإخوة المفكرين والباحثين وجمهور القُراء الكرام.

القسم الأول

محطات من السِّيرة الذاتية

في مُعترك التحدّي والحياة

القسم الأول

محطات من السِّيرة الذاتية

في مُعترك التحدّي والحياة

- وُلد الدكتور طيِّب تيزيني في مدينة حمص في سوريا في العام 1934م.
- سافر إلى تركيا بعد أن أنهى دراسته الأوّلية، ومنها إلى بريطانيا ثُم إلى ألمانيا ليُنهي دراسته للفلسفة فيها، ويحصل منها على شهادة الدكتوراه، ثم درجة الأستاذية في العلوم الفلسفية. (حصل على الدكتوراه في الفلسفة عام 1967 من ألمانيا، ثم دكتوراه أخرى في العلوم الفلسفية عام 1973).
- عاد إلى سوريا وعمل في جامعة دمشق بصفة أستاذ مُتفرغ.
- عضو جمعية البحوث والدراسات.
- في نهاية سنة 2004م ساهم في تأسيس المنظمة السورية لحقوق الإنسان (سواسية) وانتُخبَ عضواً في مجلس الإدارة فيها.
- صدر أول كتاب له باللغة الألمانية عام 1972م بعنوان «تمهيد في الفلسفة العربية الوسيطة»..

ثم تتالَت أعمالُه التي بلغت حوالي 23 كتاباً، منها:

- حول مشكلات الثورة والثقافة في العالم الثالث: الوطن العربي نموذجاً، دمشق، 1971م.

- Die Matemie auffassung in der islamischen Philosophie des Mittelalters, 1972, Berlin (باللغة الألمانية).

- من التراث إلى الثورة: حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي، بيروت، 1976م.

- رُوجيه غارودي بعد الصمت، بيروت، 1975م.

- الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأولى، دمشق، 1982م.

- من يَهْوه إلى الله (في مجلدين)، دمشق، 1986م.

- على طريق الوضوح المنهجي، بيروت، 1989م.

- في السجال الفكري الراهن، بيروت، 1989م.

- فصول في الفكر السياسي العربي المعاصر، بيروت: دار الفارابي، ط1، 1989م.

- في السجال الفكري، بيروت: دار الفكر الجديد، 1990م.

- مُقدمات أوَّلية في الإسلام المحمدي الباكر، دار دمشق، 1994م.

- من الاستشراق الغربي إلى الاستغراب المغربي، دار المجد ودار الذاكرة، سوريا، 1996م.

- النص القُرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، دمشق، 1997م.

- الإسلام ومُشكلات العصر الكبرى (مع بحث لباحث آخر)، دمشق، 1998م.

- مِن ثُلاثية الفساد إلى قضايا المجتمع المدني، دار جفرا، دمشق، 2001م.
- آفاق فلسفية معاصرة (حوار فكري فلسفي مع أبي يعرب المرزوقي)، دمشق: دار الفكر، 2001م.
- من اللاهوت إلى الفلسفة العربية الوسيطة، القسم الأول: الفكر العربي قبل الفلسفة، وحتَّى تُخومها (في جزأين)... دار بترا، 2005م.
- بيانٌ في النَّهضة والتنوير العربي، بيروت، 2005م.
- حول مشكلات الثورة والثقافة في العالم الثالث.
- نحو فلسفة عربية معاصرة.

وله أيضاً قيد الطباعة:

1 - التصوف الإسلامي: إشكالية وتجليات.

2 - الفكرُ السياسي وموقعُه في العولمة.

- كما أنَّه عَمِل (ولا يزالُ يعمل) على مشروع فكري كبير بعنوان «مشروع رُؤية جديدة للفكر العربي.. من بواكيره حتى المرحلة المعاصرة»، وقد صدرت عدة أجزاء منه.
- نَشر مئات البُحوث والدراسات حول قضايا الفكر العربي والعالمي.
- شارك في عشرات من المؤتمرات العربية والإقليمية والدولية والعالمية.
- أشرف على عشرات من طلاب الدراسات العليا السوريين والعرب والأجانب.

- جرى اختياره واحداً من مائة فيلسوف في العالم للقرن العشرين عام 1998م من قبل مُؤسسة concordia (كونكورديا) الفلسفية الألمانية الفرنسية.

- جرى انتخابُه عام 2001م عضواً في لجنة الدفاع عن الحُريات في الوطن العربي ـ القاهرة.

- للدكتور تيزيني بُحوث ومقالات كثيرة في الكثير من المجلّات العربية والأجنبية، بالإضافة إلى البحوث والدراسات التي قدَّمها للعديد من الندوات والمؤتمرات العربية والدولية، وكذلك المحاضرات الكثيرة التي ألقاها في العديد من البلدان العربية والأجنبية. ويُناهز إنتاجُه المبعثر هذا قُرابَة ثلاثمائة دراسة وبحث ومحاضرة ومقال وندوة وسواها. كما أنّه يقومُ حالياً بالكتابة أسبوعياً في صحيفة الاتحاد الظبيانية.

القسم الثاني

البيئة العامة للنَّشأة الفكرية العلمية

تيارات وسجالات وإبداعات

القسم الثاني

البيئة العامة للنَّشأة الفكرية العلمية

تيارات وسجالات وإبداعات

نشأ الدكتور طيِّب تيزيني نشأة علمية حوارية وتعددية ـ إذا صحّ التعبير ـ . . فقد وُلد في مدينة حمص وسط سُوريا، وهي المُسمَّاة عندنا في سوريا بـ«أُمِّ الفقير»، وعاش في بيئة مُتوسطة الحال ضمن أسرة من الطبقة الوسطى بالمعنى السُّوسيولوجي. . وقد كانت تلك الأُسرة تُمارس مَوقِع ودَور الإشراف على ما حولها، وتسعى إلى التَّغيير، لا بل وتعمل من أجله باستمرار. كما يُعبّر التيزيني عن ذلك في أحد اللقاءات الصحفية معه.

ويروي في أَحد ندواته أنَّه نشأ في منزلٍ يحتوي على مَكتبتين، مكتبة صُوفية لاهُوتية دينية تعود لوالده، والأخرى مكتبة علمانية حديثة تعود لأخيه الأكبر، وكانا كلاهما (الوالد والابن الأكبر) يتحاوران ويتلاقيان مع بعضهما البعض، ومع الآخرين بنوع من الاحتواء.

في هذه البيئة العلمية وضمن هذا الجدل الحواري المتناقض فكرياً ـ إذا صحَّ التعبير ـ تربَّى مُفكرنا التيزيني، وعلى هذا القدر من التعددية الفكرية والإيديولوجية نشأ، وبدأ يكبُر ويكتشف أنَّ الحياة والعالم كله لا

يمكن أن يُعاش بفكر واحد أو بطريقة واحدة للتعبير والممارسة والالتزام الفكري والمفاهيمي..

ومن هُنا، كان من الطَّبيعي للدكتور طيِّب أنْ يقرأ ويبحث في تلك الكتب والموسوعات المتعددة المشارب والانتماءات الفكرية المُتواجدة في مكتبة أبيه الدينية ومكتبة أخيه العلمانية، كما يقول: «لقد قرأتُ القرآن الكريم قراءة مُستنيرة، مع مجموعة من التفاسير له، وكذلك قرأت ديكارت وماركس وتولستوي وغيرهم، في سِنٍّ مُبكرة. وأنشأتُ مكتبة ثالثة بين الوالد والأخ، أي حاولت الدمج بين الاتجاهين: العقلانية النقدية والديمقراطية». إنَّه يحدّثنا عن توفيقيته المبكرة، إذا جاز التعبير».

ويُتابع الدكتور تداعيات سيرته الذاتية قائلاً: «وهكذا استمرت الحياةُ إلى أن تركتُ سورية وغادرت إلى تركيا، ثم إنجلترا فألمانيا، وحينها أدركت أنّ الدراسة هي تحديد الخَيار. وقد عملت كثيراً حتى أُطلِق عليَّ اسم «مُنتج الأفكار». وقياساً على الفكر اللاهوتي، كنت أعمل سِتّة أيام في الأسبوع. ففي الأيام الستة أعمل كل يوم 16 ساعة، ومن ثم استطعت أن أنتج ما أسميتُه «تراكماً معرفياً»؛ أي أنني أنتجتُ ما أنتجت، ثم بدأت أختار الأصلح بالنسبة لي في السياسة والثقافة والدين. لقد عشتُ مرحلة من التديُّن، وبدأت حياتي مؤذّناً، وكان والدي يفخَر بي. وعشتُ الحياة الدينية وكنت إماماً للمُصلّين، وبعدها بدأت بقراءة كتاب للأستاذ المصري أحمد الحاج «ديكارت أبو الفلسفة الحديثة» الذي تحدث فيه عن العقلانية والضبابية، وكوَّنتُ تصوراتٍ أوَّلية لطفل يسعى للمعرفة».

إذاً، نستخلص مما تقدم أنَّ هناك تأثيراتٍ نفسية وفكرية لهذا المنشأ التربوي والمناخ النفسي الذي شبَّ عليه الدكتور طيِّب، تمظْهرَت واقعياً وعملياً في تحديد كثير من خياراته ومساراته الفكرية والتزاماته العملية التي ظهرَت خلال مراحلَ ومفاصلَ عديدة في حياته، فهو بدأ مسيرته ـ كما يقول ـ متأثراً بالجوِّ الديني التقليدي لبيئته الاجتماعية الداخلية (عملتُ مؤذّناً وإماماً للمصلّين)، ثم انتقل باحثاً ومنقّباً في الكتب والمعارف إلى أن أصبح أحدَ أهم دُعاة ومُفكري المادية الماركسية واليسارية الثورية منذ بدايات نُضوجه الفكري، ثم ظهرتْ عليه لاحقاً تغيراتٌ نوعية تكاملية في مسيرته الفكرية المستقبلية ظهرَت من خلال ما يشبه التصالحَ مع خط التيار الديني بطبيعته وخطابه المعتدل العقلاني المقاوم للأمبريالية والصهيونية، يقول عن ذلك: «انتصار المقاومة الذي يكاد يكون الانتصارَ الوحيد في التاريخ العربي المعاصر أعلن أنّ التاريخ العربي لم يُغلَق، وأنّ التاريخ البشري لم يُغلَق، لقد بشَّرت قوى البَغي والطُّغيان ومَن لَفَّ لفَّهُم بخروج العرب من التاريخ، بل وخروج البشرية من التاريخ، لكنّ انتصار المقاومة يُبشر بعودة العرب إلى التاريخ (إنّه باب لم يُرد له الكثيرون أن يُفتح) وعودة البشر إلى المقاومة، فهناك بُقع جديدة في العالم تُقاوم، بما يمكن أن نُسمِّيه (بالعولمة المضادة).. ولكي نفهم ما يحدث لا بد من العودة إلى الجذور، لتحديد المقاومة سلوكاً ومفهوماً، إنّ مفهوم المقاومة يدخل في أنساق متعددة، منها الثورة، والنهضة، والانتفاضة، والتمرُّد، والممانعة، والإصلاح.. وهذه الأنساق كلها تؤدي إلى بعضها، فكلها مقاومة، وهي تعبيرات مختلفة عن مسار التاريخ الآخذ بالتدفق..

لقد أثبتت المقاومةُ أنّها قادرة في مراحلَ معينة أن تكون سَيّدة

الموقف، وذلك حين تغيب الدُّول، أو تبتعد تلك الدول الزائفة (الديكتاتورية، الأمنية، الطائفية) عن القيام بأداء مهامّها التاريخية. . تلك الدول الزائفة تسمح للمقاومة بالنهوض، ولكنَّ المقاومة نهضت بمُقاومتها لتلك الدول أيضاً.

وقد وجدت هذه المقاومة أنها تُلبي أمراً أساسياً حين تَختِرق (الحقل العسكري) إلّا أنّ هذا الاختراق لا يكفي، فلهذه المقاومة مهمات أكبر وأوسع، ومن هُنا تنشأ الأسئلة التالية: كيف نستطيع حماية المقاومة؟ وكيف نُحافظ عليها. . والجواب يتمثل: بالمشروع الوطني الديمقراطي، وبمعنى أوسع: بالمشروع القومي الديمقراطي»[1].

طبعاً كُلنا يذكر كيف أنّ الدكتور طيِّب ما انْفكَّ عبر مسيرته الثقافية يشنُّ مختلف الغارات الفكرية، ويُهاجم ـ بالمعنى الفكري التأسيسي ـ معظم تيارات الإسلام السياسي التي أدخلَت الدين إلى عمق السياسة بالمعنى التنظيمي الحركي، ويصفها بالتزمُّت والظَّلامية. يقول الدكتور طيِّب في معرض ردِّه على سؤال حول سيطرة الأصولية على المشهد الثقافي والسياسي العام في عالمنا العربي: «الأصولية ظاهرة مُركّبة ومعقدة، وحديثي عن الأصولية هنا هو حديث عن الإسلام السياسي الرَّاهن. ولا أُريد هنا أن أُطيل في تحديد الأصولية؛ لأنّ لها عدة مستويات: مستوى لغوي، ومستوى دلالي، ومستوى اصطلاحي.

(1) من ندوة فكرية حول فلسفة المقاومة عقدت في دار الأسد للثقافة بتاريخ: 28/ 8/ 2006م، في مدينة الرقة بحضور القيادة السياسية والإدارية للمحافظة وجمهور غفير من المثقفين والمهتمين والمواطنين. . وأدار جلستها السيد خلف المفتاح، وشارك فيها الدكاترة: طيِّب تيزيني، ومحمود عكام، وأحمد برقاوي، وإبراهيم زعرور.

أتحدث هنا عن المستوى الاصطلاحي الذي نعني به تلك الحركة الإسلامية التي أعلنت العودة إلى النشوء انطلاقاً من شعارها الكبير الإسلامي وفي ظله لم يتركوا شيئاً للخلاف. فنحن إذا ما واجهتنا أسئلة علينا أن نعودَ إلى اسْتنطاق هذه الأسئلة وفهمها وفهم أجوبتها ضمن أسلافنا. وعلى هذا الأساس الأصولية تُهشِّم السياقاتِ التاريخية، تُهشِّم التاريخ، وتضع من ثَمَّ الحدث مُقابل التاريخ. هذه الأصولية السياسية لم تنشأ بوصفها ظاهرةً دينية إسلامية اكتسبت دلالاتها من نموّ ذاتي فيها فحسب، وإنّما الأصولية هي أولاً نتيجة من نتائج الإخفاق العربي الذي تمثل في تفكُّك المشاريع العربية الأربعة: القومي، والاشتراكي، والليبرالي، والإسلامي.

الإسلامي هنا الذي لا نُدخله في الإسلام السياسي، إسلام أولئك المثقفين المسلمين الذين كانوا يطمحون إلى التنوير الديني، الأصولية هنا أمر آخر. إذن، هذه الأصولية برزت في داخل المجتمع العربي ولم تنتج مع نشوء العولمة، أو بفعل العولمة. هي إثمار داخلي بسبب الإخفاق الكبير في المشاريع الأربعة. ومن ثم تفكُّك هذه المشاريع أوجدَ حالةً من الفراغ التاريخي. الإسلام موجود بقوَّته الهائلة، وهي قوة بمعنى التأثير الشعبي. لذلك نرى أنَّ الأصولية تأتي فعلاً وردَّ فعل. فِعلٌ أراد أن يلتقط الحديث الجديد، وردُّ فعل أراد أن يجيب عن ما أخفق فيه الآخرون.. ولهذا أُعبِّر عن الأصولية بوصفها مشروعَ أزمة وليست مشروعاً لنمو، وكلاهُما مُختلف عن الآخر، ويرجع ذلك إلى كونها تعود إلى الماضي، وتأخذه من حيث هو، ولا تأخذه من حيث هي، أي أن تُغطيَ على المعيار المنهجي الذي يقف أمام السؤال الكبير: كيف نعود إلى الماضي؟ وما هو هذا المعيار؟ إنَّه الواقع المُعاش لاعتبارين، اعتبار

أيدلوجي أي اعتبار المصالح، واعتبار معرفي، فمن يعود إلى الماضي، يعود دائماً بإملاء من هذين المستويين»[1].

ويبرزُ خط التصالح الوطني النقدي ـ إذا جاز القول ـ عند التيزيني مع التيار الإسلامي في أوضح تعابيره في إجابته عن سؤال حول دعوته ـمع عدد من المثقفين السوريين ـ لإدماج الإخوان المسلمين في الحياة السياسية في سورية، بأنَّ هذا النوع من الإدماج لتيار ديني سياسي رُبما ينطوي ـ كنوع من الاستقطاب ـ على قدر من التعسُّف قائلاً: «لا.. بل هذا عبء يقع على المثقفين السوريين ودعاة الإصلاح السياسي أنفسهم بأن يجذبوهم نحو الأرضية المدنية والديمقراطية، وظنّي أَنَّهُ ممكن ويُمثل تقدُّماً لهذه الجماعة في سورية، حيث ينمو الخطاب بشكل كبير وواضح، عن الإخوان في مصر التي تشهد استقطاباً حاداً بعد الصعود الأخير لهم في الانتخابات البرلمانية الأخيرة، حيث ما زالوا أقرب للأرضية الدينية منهم للأرضية المدنية، وعليه، من المُمكن أن نُلقي باللوم في ذلك على النخبة المدنية المصرية ذاتها»[2].

ويبدو لي أنَّ كثيراً من الملامح الفكرية الأولى التي انفتح عليها واعتنقها الدكتور تيزيني في بداياته قد تغيرت وآلت إلى نواظم مفاهيمية أخرى، والمفكرون عموماً يُغيِّرون أفكارهم ووجهاتهم أيضاً. ومفكرنا صاحب نظرية «من التراث إلى الثورة» التي اعتُبرت رؤيةً جديدة وفتحاً فكرياً مركزياً في صميم الفكر العربي المعاصر منذ بداية سبعينات القرن الماضي يعترف اليوم، أنَّ كتابه الشهير هذا تخطاه الزمن، وأنَّ عُنوانَ

---

(1) من حوار له مع «صحيفة الشرق الأوسط»، أجراه: هاني نسيرة.

(2) المصدر نفسه.

المرحلة الجديدة هو «من التراث إلى النهضة»، وهي نهضة تستكمل ما انقطع، آخذة في عين الاعتبار كلَّ التحولات.

وها هو يقول: «إنَّ الخيارات في التاريخ تختلف، وتتغير وفق واقع الحال. ليس لأنّ الباحث هو الذي رأى أنّ الواقع العربي يتغير الآن، بل ربما لأنّ العالم بأجمعه لم يعد يحتمل مشروعاً في الثورة. لقد بدأنا التغيير بالفعل، لهذا أرى أنّ خياريَ النهضويّ متضامن مع خيارات النهضة التي تحققت في أواخر القرن 12، هو الأجدى الآن. ولذلك كثفت قراءاتي منذ سنين باتجاه إعادة قراءة النهضة العربية والأوروبية. فقد استمدَّت أوروبا نهضتها من التراث العربي. وأجده، أي المشروع النهضوي، هو المشروع العمومي الضامن للجميع. إنّه مشروع أُمّة تُستباح الآن - بالمعنى السياسي الشائع - وربما الشعوب العربية هي المستباحة».

والطيِّب تيزيني اليوم مشغول بما يحدث في سوريا على وجه الخصوص، ومُحيطها العربي على وجه العموم. وها هو يكتب كل أسبوع مقالة فكرية أو سياسية لصالح صحيفة الاتحاد التي تصدر في «أبو ظبي» يُناقش فيها ما يحدث من تطورات فكرية أو سياسية أو اقتصادية في المنطقة والعالم.

القسم الثالث

مشروعه الفكري التجديدي

الحقول الفكرية الإبداعية التي نشط فيها

القسم الثالث

مشروعه الفكري التجديدي

الحقول الفكرية الإبداعية التي نشط فيها

تتنازعُ قضيةَ وإشكالية «التراث والتجديد» في العالم العربي والإسلامي، ثلاثةُ اتجاهات فكرية نقدية، هي:

أولاً: الاكتفاء الذاتي بالتراث الموجود، حيث يعتقدُ أتباعُ هذا الخط أنَّ التُّراث الديني قد اسْتوعَبَ كل مواقع الحياة، فلا يُوجد أيُّ داعٍ بعد ذلك. وفي حال مواجهتنا لأيٍّ مشكلة لا بدَّ من العودة إلى التراث بحثاً عن الحلول. فالزمن الماضي هو خيرُ الأزمان ورجالاته هم خيرُ الرجال.

ثانياً: الاكتفاء الذاتي بالتجديد، وينطلق أصحابُ هذا الاتجاه من أنَّ التراث القديم لا قيمةَ له في ذاته، ولا يحتوي أيَّ عنصر للتقدم، وهو جزءٌ من تاريخ التخلف أو أحد مظاهره؛ ولذا فإنّ الارتباطَ به نوع من الاغتراب ونقص في الشجاعة، وتخلٍّ عن الموقف الجذري، الذي يُؤدي تبنّيه إلى النهضة.

ثالثاً: اتجاه مُحاولة «التوفيق بين التراث والتجديد»؛ حيث يحاول أصحابُ هذا المنهج الفكري مراجعةَ التراث بناءً على مناهجَ

ورؤى وأفكار مُتعددة ومتداخلة ومختلفة، تتفق بمُجملها على الأخذ من القديم بما يتفق مع قيم ومتطلبات ومقتضيات العصر، وإرجاع الجديد لمقياس القديم، واستيعاب مزايا كِلا الحلَّين السابقين.

ولكنّ الواضح أنَّ أصحاب هذا الاتجاه يقعون ـ كما يقول الدكتور حسن حنفي ـ في التلفيق، وإن كانت محاولاتهم تأخذ منحى التجديد من الخارج، أي انتقاء مذهب أوروبي حديث ثم قياس التراث عليه. أو منحى التجديد من الداخل، بمعنى إبراز أهم الجوانب الإيجابية والتقدمية في تراثنا القديم ورؤية مشكلات العصر من خلالها. وهنا يمكن الحديث عن عقلانية المعتزلة، ومبدأ الشورى في الحكم، والرؤية الاقتصادية الإسلامية في الملكية العامة، والتصور القانوني في التشريع... إلخ. لكن جميع محاولات هؤلاء، فضلاً عن أنها جُزئية، يغلبُ عليها طابع الانتقائية.

أما الدكتور طيِّب تيزيني، وهو صاحب مشروع ورُؤية للفكر العربي منذ بدايته حتى المرحلة المعاصرة والراهنة، فهو من أتباع منهج القراءة التَّقدميَّة للتراث، حيث قدَّم أفكاره ورُؤاه الفكرية هنا ضمن كتبه المتعاقبة: «من التراث إلى الثورة»، إلى «مُقدمات أوَّلية في الإسلام الباكر»، إلى محاولته إعادة صياغة مشروعه الفكري «من التُّراث إلى النّهضة»، وهو يستلهمُ حالةَ تحولٍ جدِّية وصلت إلى حدٍّ وصفه ما كان سائداً في أدبيات الفكر العربي القومي الاشتراكي، بأنَّه مُجرد «كذبة تاريخية» ـ على ذمة بعض الكُتّاب والصحفيين ـ تعاظمت في رؤوس مثقَّفي اليسار العربي حتى أفضَت إلى ما أفضت إليه، وهي الدولة الأمنية

العربية بامتياز، التي سيطرت على كل شيء حتى على المثقف الذي أصبح مُسوِّغاً لها في صمته اليوم. . .

وها هو يُعيد صياغةَ مشروعه الفكري برؤية وصيغة جديدة (مشروع النهضة[1] العربي التنويري الجديد) ليتحدث عن أنَّ أيَّ محاولة للنهضة لا الثورة، لن يكون الحامل الاجتماعي لها سوى ما يتمثل في الأمة من أقصاها إلى أقصاها، فالحامل الاجتماعي كما يراه اليوم لأي مشروع مستقبلي يتمثل في مروحة تنطلق من أقصى اليمين القومي الديمقراطي إلى أقصى اليسار الوطني.

---

(1) النهضة أو عصر النهضة، مُصطلح يُطلق على فترة الانتقال من العصور الوسطى إلى العصور الحديثة وهي القرون الممتدة من القرن الرابع عشر إلى القرن السادس عشر. .
ويُؤرَّخ لها بسقوط القسطنطينية عام 1453م حيث نزح العلماء والمبدعون إلى إيطاليا حاملين معهم تُراث اليونان والرومان.
كما يدلُّ مصطلح عصر النهضة على مجمل التيارات الثقافية والفكرية التي بدأت في البلاد الإيطالية في القرن القرن الرابع عشر، حيث بلغت أَوْج ازدهارها في القرنين 15 و16، ومن إيطاليا انتشرت النهضة إلى فرنسا وإسبانيا وألمانيا وهولندا وإنكلترا وإلى سائر أوروبا. وازدهر شأن النهضة الإيطالية إذ وجدت لها أنصاراً يصرفون عليها المال الوفير، مثل أسرة ميديشي في فلورنسا، وسوفرزا في ميلانو، والبابوات في روما.
وقد بلغت مدينة البندقية الإيطالية ذروة عظمتها الثقافية في أواخر القرن 16. ومن أعظم شخصيات النهضة في المجال الفني ليوناردو دافنشي ومايكل أنجلو وميكيافيلي، وغيرهم. . وقد كان لهذه الحقبة تأثير واسع في الفن والعمارة وتكوين العقل الحديث. كما شهدت عودة واعية للمثل العليا والأنماط الكلاسيكية. وفي هذه الفترة تم اكتشاف أراضٍ وشعوب جديدة، حيث اتَّسمت هذه الفترة بظُهور طائفة كبيرة من الرحّالة والمستكشفين والملاّحين، منهم الأمير هنري الملاّح، وكرستوفر كولومبوس، وفاسكو دي كاما.
أما في الوطن العربي فيُؤرَّخ لعصر النهضة منذ بدايات القرن التاسع عشر وحتى مُنتصف القرن العشرين. وهي الفترة التي شهدت بدايات التحديث ومحاولة استنهاض العالم الإسلامي من الجمود الذي عرفه طوال القرون السابقة. ومن أبرز رجالات النهضة العربية خير الدين التونسي، ورفاعة رافع الطهطاوي، وجمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، وعبد الرحمن الكواكبي، وغيرهم.

فالطيِّب تيزيني لا يرى أنَّ ثمّة مشروعاً قومياً عربياً اليوم، وإذا كان هُناك مشروعٌ من هذا النوع ظاهرياً، فهو لا يعدو أن يكون تكريساً لوجه الدولة الأمنية التي غابت معها السياسة والديمقراطية والحقوق والقيم والحراك السياسي الاجتماعي. . حيث ابْتلع المشروع القومي كما يقول كل هذا، لكنّ الأكثر أهمية في تلك المقاربة هو ما يطال المثقف العربي والسياسة، فالدولة الأمنية التي توسلت المشروع القومي العربي، أجهضت العلاقة بين الثقافة والليبرالية، وبالتالي أحدثت ذلك الشَّرخ العميق بين الثقافة والسياسة، وكان من نتائجه أن دخل المثقف بُنيَة الدولة الأمنية بل وفي لحظة ما أصبح جزءاً منها.

ولعلَّ من أهم الإضاءات على مُجمل المسيرة الفكرية الإبداعية لطيِّب التيزيني هو اعترافه بإهمال النخب الثقافية ـ في لحظة صُعود ما سمي بالأفكار القومية واليسارية العلمانية ـ للمسألة الدينية أو الفكر الديني. . فهذه المرجعية ـ أي المرجعية الدينية ـ التي اسْتعصتْ على ابتلاع الدولة الأمنية كما حدث للمرجعية السياسية والمرجعية الثقافية ثم المجتمع ذاته، بما يُنهي كل البدائل المُمكنة، ظلَّ الدين بمختلف أفكاره ومذاهبه هو المرجعية الباقية الممانعة والصامدة[1]. . ويؤكد التيزيني هنا أنه في عصرنا الراهن لن يُقيَّض لأيِّ مشروع نهضوي النجاح دون الاهتمام بهذا الحامل الاجتماعي المهم والأساسي، والدخول معه في قراءة عقلانية ومنطقية للفكر الديني، وهو الفكر الذي يتغذَّى منه المجتمع العربي والإسلامي عموماً. . وهو يرى أنّه من المستحيل الوصول إلى فكر نهضوي تغييري حقيقي دون إعادة قراءة هذا الفكر

---

(1) صحيفة الرياض، العدد: 13818، الاثنين 24/ 4/ 2006م.

وإعادة الاعتبار لهذا الحامل الاجتماعي ـ الثقافي، الذي يمكنُه وحدَه مساندة الفكر التغييري.

ويُوضِّح التيزيني ـ في سياق تأكيده على مشروعه النقدي التجديدي حول التراث العربي قراءةً جديدة، وتحليلاً، وإعادةَ تقديم ـ أنَّ هناك ضروراتٍ حيويةً مُلحَّة هي التي تُحدد مثل هذا الاتجاه والتوجّه، وقد حصرها في مسألتين: نظرية وأخرى تطبيقية.

المسألة النظرية هي أنَّ هذا التراث لا يزال حياً وحاضراً وفاعلاً بقُوة في وجودنا وواقعنا المُعاش، وهو يمثل جُزءاً مهماً من ثقافتنا وتقاليدنا، هذا إذا أخذنا التراث بمعنى «تمثيل الماضي»، أنا شخصياً ـ والكلام للدكتور طيِّب ـ أبتعدُ عن مثل هذا الموقف، وأنطلق من أنّ التراث يشترك فيه الماضي والحاضر.. إذن هذا المسوِّغ النظري لدراسة التراث ينطلق من ضرورة اكتشاف حلقات الاتصال بين الماضي والحاضر علماً بأننا، على الصعيد العلمي الأكاديمي لا نستطيع التكلم فقط عن هذه الجسور والتواصل..

إنما أيضاً هناك اللاّ ـ اتصال ـ بمعنى: أنّ كل حقبة اجتماعية تمثل شخصية متميزة لها قانونيتها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية، وبالتالي فهذه الحقبة وكل حقبة، حينما تحاول اكتشاف مسوغاتها (مسوغات وجودها) فإنّها تجد هذه المسوغات فيها نفسها انطلاقاً من أنها تمثل حقبة نوعية لها إشكالاتها الخاصة، ولكنّ هذه الإشكالات تتصف، بشكل أو بآخر، بالإشكالات المنصرمة، وبالتالي، فإنّ التواصل يستدعي هنا اللاَّتواصل أيضا أيْ أنّ اللاَّتواصل موجود عبر التواصُل.. وما أُريد قوله هنا: إنَّ ضروراتِ طرح قضية التراث تنطلق من هذا الاعتبار

النظري.. أي من اكتشاف هذه النظرية في صيغة المشكلة العربية التراثية..

وهناك شِقٌّ آخر من هذه الضرورات هو في أننا، نحن العربَ ما نزال نعيش في الماضي. وهذا يُمثل مشكلة اجتماعية واقتصادية وثقافية تراثية. بمعنى أنّ الوضعية التي كان عليها أن تُحقِّقَ نمواً جديداً يُسهم في تجاوز الماضي تجاوزاً خلاَّقاً، ولكن مثل هذه الوضعية لا تتحقق.

ويذهبُ المفكر طيِّب تيزيني إلى أنّ قضية التراث العربي هي اليوم القضية الأكثر بُروزاً في الساحة الثقافية العربية، والأكثر إثارة لاهتمام المثقفين العرب، فهي بأبعادها المنهجية والتطبيقية تُمثل واحدة من أكثر القضايا التي راحت تُفصح عن نفسها بوضعها الأساسَ والمنطلَق في عديد التوجهات الفكرية والثقافية والسياسية الحاضرة ويجد في هذا الاهتمام «حالة من حالات الانتقال باتجاه أُفق ما..».

ومن هذا الأُفق ينظر إلى التراث فيقرأه ويدرسه، عبر ثلاث لحظات تجمع الماضي إلى الحاضر باتجاه أفق مستقبلي مفتوح. وهذه اللحظات الثلاث هي:

أولاً: **الحفر الجدلي من موقف مادي ـ تاريخي** في أعماق هذا التراث، في محاولة لاستكشاف (أو للكشف عن) آفاق جديدة تُمثل أساساً فعلياً للنهوض والتطور.

ثانياً: **الردّ المنهجي على الاتجاهات والطروحات الفكرية المعاصرة التي** تشكّل بأعمالها وتوجُّهاتها المختلفة (إلى داخل هذا التراث ومن خلاله) لحظة نُكوص وارتداد وتراجع.. فيُقدِمُ على مواجهتها بموقف نقدي ـ جذري كاشفاً عن إشكالياتها واستعصاءاتها

التاريخية. وقد اعتبر الدكتور طيِّب أنّ التصديَ لتلك الإشكاليات والردَّ عليها هما من مهمات «الفكر البديل» الذي يطرحه كموقف أساسي بل حاسم ومُهم في نطاق الفكر العربي المعاصر، «ولم يكن بُدٌّ من التصدي لها من قِبَلِ أيّ باحث يرى نفسه مَدعوّاً لطرح بديل، أو فكرة ما، لهذا الذي قيل، ومن هنا نجد أنّ الفكر العربي، في سياقه، كان يُحاول تلمس الطريق للتصدي لهذه المواقف التي لم تسِئ إلى المواقف العلمية الأكاديمية فقط، وإنما أسهمت إسهاماً عميقاً في إعاقة التقدم الاجتماعي والسياسي»[1].

ثالثاً: **البحث عن الآفاق الجديدة الناهضة** (أو التي يمكن أن تكون مُنطلقاً للنهوض) في هذا التراث، وفي مستوى القضية التراثية كما يقدمها ويتناولها الفكر العربي الحديث.. أي محاولة البحث عن الوجه الفاعل في هذا التراث عَبْر نقده بعد رفع الطَّابع والحجاب القُدسي عنه.

مِن هُنا كانت البداية مع الدكتور تيزيني في كتابه: «من التراث إلى الثورة» الذي كان بمثابة مقدمة «فكرية ـ تنظيرية ـ نقدية» لمشروعه الكبير في دراسة التراث العربي والإسلامي، وفي تقديمه من خلال رؤية جديدة تأخذ بالوعي العلمي فقط أساساً للفكر والتحليل. وتُحاول إثارة التفكير النقدي بهذا التراث الكبير، في سعته وغناه. وإثارة عامل التحريض العقلي على صعيد بناء مُرتكزات راسخة لفكر عربي نقدي جديد.

وهذا ما جعل هذا الكتاب بمثابة مشروع نظرية جديدة مُقترحة في

(1) من حوار له مع «مجلّة نزوى الثقافية» العُمانية، أجراه معه الناقد العراقي: ماجد السامرائي.

قراءة التاريخ والتراث العربي[1] من خلال ما عدَّه نزعات ومواقف أساسية تُحيط هذه القراءة... مقيماً نظرتَه على أساس تحليلي ـ نقدي ـ تاريخي. مُثبتاً ما وجد ضرورة لتثبيته ورافضاً ما رفض، من منطلق نظري ـ معرفي ـ اجتماعي سياسي.

وبالنظر إلى ذلك حصر الدكتور طيِّب هذه النزعات في خمس نقاط هي:

1 ـ **السَّلفويّة (النزعة السّلفية)** التي يجدها تُمثل التيار الأكثر قُوة في نطاق الفكر العربي المعاصر،، فهي ما تزال تستندُ إلى موروث كبير يمتد على مدى ستة آلاف سنة من التاريخ العربي، مدّعية أنَّ الأسلاف لم يتركوا شيئاً نوعياً للأخلاف. وبذا فهي ترفضُ الإبداع الفني والفكري والأخلاقي، داعيةً الناس المعاصرين إلى تلمُّس الحلول لمشكلاتهم المعاصرة في الماضي والعودة للأُصول.

2 ـ **العَصْرويّة (النزعة العصرية)** التي تأخذ موقفاً مناهضاً للسلفوية، ولكنها، في الحقيقة، تصل إلى ما وصلت إليه. فهي تدَّعي أنَّ الإشكالاتِ والصُعوباتِ التي يُعاني منها العرب حالياً تنحدر من الماضي، وأنّ هذا الماضي يُفهم في إطار العَصْروية على أنه المرحلة التي أنبتت ما يُسمى بـ «الأوراق الصفراء»... وبذلك فهي تُلِحُّ على العصر الراهن، مُؤكدة على ضرورة تبني الحضارة الغربية

---

(1) يعتبر الدكتور تيزيني ـ ككثير من المفكرين والمؤرّخين والباحثين التاريخيين ـ أنّ التاريخ العربي لا يبدأ بالإسلام أولاً، وأنَّ «العصر الجاهلي»، أي القرنين السابقين على الإسلام، لا يمثل بدايته ثانياً، وأنَّ هذا «العصر» ليس جاهلياً بقدر ما هو مرحلة تاريخية لها خصوصياتها وقانونياتها وإشكالاتها، ثالثاً.

ووضعها في نسق يُتيح لنا تجاوز الماضي تجاوزاً كلياً. . فيجدها تمثل، هي الأخرى، موقفاً نظرياً، معرفياً وأيديولوجياً، يستند إلى مُعطيات تحققت في الوطن العربي في القرن التاسع عشر، من خلال ما يُسمَّى بإخفاق الثورة البرجوازية والديمقراطية، فهي في ذلك مثلُها مثل السَّلفوية: نزعة هَجينة تُلحّ على واحد من أبعاد الوجود وهو الحاضر.

3 ـ **التَّلفيقويَّة (النزعة التَّلفيقية)** التي تزعم لنفسها أنّها تحقق نهوضاً مرموقاً على صعيد القضية التراثية. . وهذه النزعة تُمثل ظاهرة طريفة، فهي تزعُم لنفسها ـ بمزيد من الجدِّية ـ أنَّها قادرة على تجاوز الإشكالات التي وقعت فيها السلفوية والعصرويَّة في آن معاً. فهي كما تقول، لا تتحدد لا بالماضي ولا بالحاضر ولا بالمستقبل، وإنَّما تأخذ من هذه الأبعاد الوجودية ما يسمح لها بتحقيق «الوجود المعاصر». ولكنها ـ بحسب هذه النظرة ـ تقع في معادلة زائفة معرفياً، فهي تؤكد أنَّها إذْ تلتفت إلى الماضي إنما تلتفتُ لتأخذ منه القيم الصادقة المطلَقة فقط، وهي بهذا الموقف ترى أنَّ هذه القيمَ السائدة هي ما يُشكّل أصالتنا. وهذا المصطلح يتحول على أيدي أصحاب النظرة التلفيقية إلى موقف خاطىء وإيهامي. فهذه القيم التي تمثل أصالتنا تأخذها كما هي لِمَزجِها، بشكل ما مع القيم المتحركة التي تتحدَّر إلينا من أوروبا الحديثة والمعاصرة، وعلى هذا، فإنَّ إشكالية التلفيقوية تكمُن في أنّها تُحاول التوحيد، على نحو ما بين قيم ثابتة إطلاقية وكُليةً وبين قيم متغيرة ونسبية دائماً.

4 ـ التَّحليلوية (النَّزعة التحليلية) التي تزعم لنفسها أنّها استطاعت أن تتجاوز كل النزعات اللاَّعلمية واللاَّموضوعية في دراسة التاريخ والتراث العربي عموماً، مُدعيةً بأنَّ مهمة الباحث تكمن فقط في التصدي للوثائق التاريخية بعيداً عن النظر إليها في السياق التاريخي الإيديولوجي الذي يُحيط بالباحث، وكذلك الاجتماعي، فهي ترفض ما وقعت فيه السلفوية والعصروية رفضاً مبدئياً، وهو ما تُسمِّيه: مبدأ الأدلجة في النظر إلى التاريخ والتراث العربي، وهذه النزعة نشأت في ظل الإخفاق الذي مُنيَتْ به الثورة الثقافية الحديثة والمعاصرة.

5 ـ تبقى النَّزعة الأخرى التي يُدرجها التيزيني في نطاق اللاّتاريخي ـ اللاّتراثي، وهي «المركزية الأوروبية» التي نشأت خارج الوطن العربي، انطلاقاً من أنّها ترى في التاريخ العالمي «حضارة واحدة» تتمثل في «الحضارة الأوروبية»، أما الشعوب الأخرى غير الأوروبية، فهي في نظر هذه النزعة، لم تستطع تحقيقَ شيء يُتيح لها الزَّعمَ بأنّها قد حققت حضارةً بالمعنى المحدد، فإذا ما تسامحت مع هذه الشعوب قالت: إنّها «معابرٌ حضارية»، ليس إلاّ. أما الحضارة، بالمعنى الدقيق، فهي «الحضارة الأوروبية».

لذلك يدعو التيزيني ـ في مواجهة تلك النزعات ـ إلى «ضرورة تجاوز هذا الواقع اللاتاريخي، اللاتراثي المتمثل بالنزعات الخمس، الليبرالية واليمينية، ثم المراحل الأخرى من موقف اليسار من قضية التراث، والتي تتمثل في المرحلة الإرجائية التي نشأت بعد الحرب العالمية الأولى، والتي كان هذا اليسار فيها يخشى قضية التراث، ثم

تأتي المرحلة الاقتصادوية، وبالتالي الطفولية التي تدَّعي بأنَّ تغييرَ العلاقات الاجتماعية والاقتصادية للإنسان العربي هو الكفيل بتغيير البُنى الفوقية وهو موقف خاطئ علمياً، وكانت له آثاره المدمِّرة التي ما نزال نعيشها. . والمرحلة الثالثة تمثّل ما قبلَ الفكر العلمي، في نطاق الفكر اليساري، وهي في حقيقتها صيغة ثانية من السَّلفوية، فهي تدَّعي أنَّ كلّ فكر إيجابي تقدمي ندعو إليه نحن العرب التقدميين، موجود في مخزوننا التراثي، وما علينا إلاّ أن نعود إليه لنجد الحلول النَّاجزة الأساسية، هذه الدعوة أُتيحَ لها أن تتبلور نسبياً في مجموعة من الكتابات أزعُم أنّ كتابي «من التراث إلى الثورة» يُريد أن يكون مُمثّلاً لها بصيغة أو بأخرى»[1].

لقد قام الدكتور التيزيني بمقاربة مشروع النهوض العربي التنويري من مستويات ثلاثة[2]، الأول: المنظومة المفاهيمية للمشروع، والثاني: أُطروحته وإشكاليته المركزية، والثالث: المداخل الاقتصادية والثقافية والقومية البينية، التي تقود إلى هذا المشروع، ويشترطها هو ذاته، من وجهة نظر التيزيني طبعاً.

المستوى الأول ـ منظومة مشروع النهوض المفاهيمية عند تيزيني:

وضع التيزيني ملاحظة نقدية ذات دلالة مهمة على صعيد الفكر العربي السياسي الراهن، تتعلق بإمكانية وُجود نوع من التداخل بين أربعة

(1) المصدر السابق، ص36.

(2) راجع: د. طيّب تيزيني، **بيان في النّهضة والتنوير العربي**، دار الفارابي، بيروت ـ لبنان، ط1، 2005م.

مفاهيم ذات حُضور في داخل المشروع، بقدر أو بآخر، وهي: الثورة، والنهضة، وحركة التحرر الوطني العربي، والإصلاح.

ويوضح التيزيني هنا أنّ هذه الفترة التي هَيْمن عليها هذا التصوُّر امْتدت من خمسينيات القرن العشرين إلى بداية تسعينياته. برزت خلالها صيغٌ أولى لـ «النهضة الثالثة» كما توضَّحت في المشروع الناصري، قياساً على أنّ «النهضة الثانية» حدَثت منذ أواخر القرن الثامن عشر حتى أوائل القرن العشرين، في اعتبار أول، وعلى أنّ «النهضةَ الأولى» حدثت في العصور الممتدة من القرن التاسع إلى القرن الثاني عشر.

وفي نقدٍ لهذه المراحل الزمنية النهضوية ـ بحسب التحقيب الزمني للتيزيني ـ يؤكد أنَّ «هذا الأمرَ افتقد الوضوحَ النظري المنهجي في أذهان مُعظم الباحثين والمثقفين والسياسيين من حُكّام وقادة وأحزاب سياسية، وكذلك في الوعي الجَمْعي الشعبي العربي في إجماله وعمومه. ولعلَّ ذلك يرتدُّ ـ في أحد أسبابه الأولى ـ إلى أنّ الأمرَ لم يحسم على صعيد الواقع السياسي المُشخّص ذاته، فظلَّ مشروعاً مفتوحاً، على الرغم مما كان المشروع الناصري قد حققه لها (أي للنهضة الثالثة) من الحُضور والتميُّز، في هذا الإطار»[1].

ويُشير الدكتور التيزيني هنا إلى أنه ـ وعلى الصعيد النظري المنهجي، وفي علم الاجتماع السياسي ـ ينبغي التأكيدُ على أنّ المشاريعَ الأربعةَ المذكورة تُمثل مستوياتٍ مختلفة فيما بينها في حواملها الاجتماعية، وبنياتها النظرية، ووظائفها الاستراتيجية.

---

(1) د. طيّب تيزيني، بيان في النهضة والتنوير العربي، ص86.

ففي ظل «المشروع الثوري» يتحدد الحامل الاجتماعي للثورة بطبقة اجتماعية أو بتحالُف طبقي. أما حركة التحرر الوطني (والقومي) فتجد حاملها متمثلاً بمن يقُوم من المجموعات المجتمعية بمهمة استقلالية ضد غزاة ومحتلين، بالمعنى السياسي والاقتصادي والعسكري خصوصاً.

أما حامل النهضة «الاجتماعي» فيتجسد في مجموع الأُمّة كلها. مما يقتضي التنويهُ بأنّ مدخلَ المشروع النهضوي يتضمن خصوصية قومية عامة. ذلك لأنه من المتواتر أنّ الأمةَ حين تطرح مشروعاً لنهوضها، فإنها تكون في حالة تدهور وانحطاط (يُسمِّيها الدكتور طيِّب حالة «حُطام مفتوح» كما هي حالة أمّتنا حالياً)، وبالتالي يُصبح من غير المُجدي الحديثُ عن يمين أو يسار داخل الأمة بالاعتبار السياسي والإيديولوجي.

أما مفهوم «الإصلاح» ـ الذي يبدو أنّ الدكتور نفسه من حاملي لوائه الفكري والعملي حالياً ـ فإنه يُمكن أن تظهر صورته في مسار كلّ من الثورة والنهضة وحركة التحرر، مما يجعلنا ـ كما يقول التيزيني ـ نحصُر الحقلَ الدّلالي، الذي يتحركُ الإصلاحُ فيه، ضمن مستويات جزئية موضعية في نظام اجتماعي معين وفي مرحلة زمنية محددة.

وقد يجد الإصلاح حامله في مرجعيات اجتماعية متعددة وضمن مرحلة انتقالية تتَّسم بالاضطراب والقلق والانزياحات الطبقية والفئوية والجيلية والشعبية، كما هو الحال راهناً في معظم الأقطار العربية.

أما بالنسبة لمهمات الإصلاح المطلوبة عربياً ـ في مرحلة هيمنة حُطام عربي مفتوح داخلاً، ونظام عوْلمي إمبريالي صهيوني خارجاً ـ فهي تأتي في سياق التحرير العربي، تحرير فلسطين والعراق والمناطق

العربية المحتلة من طرف، كما في إطار التأسيس للمشروع العربي النهضوي التنويري والسَّير فيه إلى الأمام من طرف آخر.

وبالانتقال لعرض المُكونات البنيوية للمشروع العربي، فإنّه يمكن رصدُها ـ من وجهة نظر الدكتور التيزيني ـ في كل من: الهوية الذاتية، والعمق التاريخي، والذاكرة التاريخية، والوعي التاريخي بأسباب الانحطاط وآلياته ونتائجه. كما ويُشدد التيزيني هنا على ثلاثة عناصر أخرى تُعتبر مفاصلَ أساسية في الممارسة النهضوية، هي: الإرادة السياسية، والكتلة التاريخية، والمثقف العضوي النهضوي.

أمَّا الهويَّة فهي تبرز من خلال ما يُعيّن شخصية الأمة العربية، ويُحدِّد بنيَتها الذاتية، وهويتها التي تتجلى في خصوصيتها من حيث اللغة، والبنية السيكولوجية، والمنظومة الفكرية الثقافية التي تتجمع كلها لتصنع معالمَ كبرى لهوية الأمة العربية الذاتية. وهذه الهويَّة ـ بحسب التيزيني ـ تتواطأ، والحال كذلك، مع أنماط مُعينة من الإنتاج المادي ومن النظم السياسية والحقوقية والعلاقات الاجتماعية وغيرها، لتكوّن علاقة انتماء «طبيعي» بين الإنسان العربي ومحيطه، كعلاقة انتمائية يتِمُّ ضمنها وعَبرها عمليّاً التجادل والتحاور والتثاقف أو التصادم بين الذات والآخر. مما يدعو للقول هنا إنَّ الآخَر يشارك بقدر ما في بناء الذات ـ الهوية.

أما العُمق التاريخي فإنّه يأتي تجذيراً للهوية الذاتية في التاريخ العربي، فيُضفي عليها الشرعيةَ التاريخية، وينفي عنها أن تكون لقيطةً، خارج حركة الفعل التاريخي.

وهنا تبرز الذاكرةُ التاريخية لتُحدث حالةً من الامتلاء في الهوية الذاتية القومية العربية أولاً، لتكون بمثابة التعميم البطيء والراسخ

لمنتجات الأمة العربية الثقافية والجمالية والنفسية والقيمية والسياسية والأُسطورية وغيرها ثانياً.

أمَّا الوعي التاريخي، فهو المدخل النظري لفهم ووعي أسباب التأخر والانحطاط، وكذلك للوقوف أمام ضرورات النهضة وشروط تحقُّقها الأولية المتصلة بالإرادة السياسية، والكتلة التاريخية، والمثقف العضوي النهضوي.

وباعتبار أنَّ النَّهضةَ فعلٌ تاريخي يحدث في زمان ومكان مُحدَّدَين، فلا بدّ من أن يكون له فاعلون اجتماعيون، قادرون على فاعلية الإنجاز والتحقق من خلال امتلاك آلية هذا الفعل وقانونياته وإدراك حدوده، والتبصُّر في تحقيق ذلك ضمن ظروف عربية ودولية معقّدة إلى درجة متفجرة وقابلة للاشتعال في أية لحظة.

مِن هُنا العلاقة بين النهوض والتنوير[1] في المشروع العربي، إذ لا يمكن للنهوض أن يتحقق ـ برأي الدكتور طيِّب ـ من دون تنوير حقيقي، ومن دون مواجهة صادقة وعلمية مع الذات العربية. . وإذا صحَّ القول

---

(1) يُحدد الدكتور طيِّب تيزيني عناصر التنوير العربي في كلّ من العناصر التالية: الحرية، العقلانية، الدفاع عن العقل والعقلانية. . والحرية، حرية الناس في أن يفكروا ويعتقدوا ويؤمنوا، ويصنعوا خياراتهم ويختلفوا فيما بينهم في حدود تحافظ على وحدة المجتمع الوطنية. وهنا يُوضح الدكتور طيِّب معنى الكفاح التنويري التي تعود للفيلسوف الألماني كانط، من حيث كونه مهمة عضوية للمثقف النقدي التنويري الحامل الثقافي المباشر والميداني للمشروع العربي، بقدر ما تمثل الأمة العربية حامله القومي ـ الاجتماعي، وبقدر ما يمثل المجتمع السياسي حامله السياسي.

ويرى الدكتور التيزيني أنّ هشاشةَ المشهد الثقافي العربي والإسلامي عموماً تتطلب إعادة بناء الثقافة والمثقفين، ليكون ذلك أحد المداخل الأساسية لتأسيس المشروع النهضوي التنويري العربي.

بإمكانية النهضة دون تنوير، فإنّها والحال كذلك ـ كما يؤكد الدكتور طيِّب ـ ستكون حينئذٍ فعلاً يفتقد القدرة على مواجهة التحديات والصعاب الداخلية والخارجية الكابحة، خصوصاً على صعيد إنتاج المفاهيم السوسيُوثقافية والمعرفية المتصلة بـ «الاستقلال والسيادة والحداثة والإصلاح والديموقراطية والمجتمع السياسي والمقاومة والمماطلة والاختراق. . إلخ»، كما سيقفُ عاجزاً أمام القيام بعملية النقد الذاتي المفتوح لمبادئها ومسيرتها في ضوء السجال والحوار أو الصراع مع ظاهرات من نمط الأصولية التكفيرية[1] والنزعة الاستغرابيّة والنزعة الكوسْموبُّوليتية والنزوع إلى التطبيع مع المشروع الصهيوني، هكذا وبصيغة العموم والإجمال في الفكر العربي[2]. أمّا بصيغة التخصيص والتفريد فالدكتور طيِّب يرى وجود تلازُم ذي بُعدٍ قطعي (معرفياً وتاريخياً) بين النهضة والتنوير في المشروع العربي الجديد. فلا التنوير قابلٌ للحدوث دون نهضة، ولا النهضة قادرة على استكمال مهماتها دونه.

إنَّ مشروعَ النهضة التنويري العربي (كرؤية موضوعية للخلاص الوطني والقومي) يجد نفسه أمام ما يكاد يكون حُطاماً مفتوحاً قابلاً للاختراق والتجاوُز في ضوء المنهج المؤسِّس للمشروع العربي

---

(1) يتحدَّث الدكتور التيزيني عن الأصولية الظَّلامية كمظهر من مظاهر الحُطام العربي الراهن، وصورة من صوره المتردّية، بسبب أنّها أيديولوجية قائمة على رفض التعددية وإدانتها، ورفض الآخر وإدانته ومعاملته من موقع الدونية، وادعاء امتلاك الحقيقة وانحصارها إما بيدَي الحاكم أو الزعيم أو القائد أو الإمام أو الحزب أو النظرية أو المذهب الديني أو الطائفة المذهبية أو الأمّة بعينها أو . . .إلخ.

(2) د. طيّب تيزيني، **بيان في النهضة والتنوير العربي**، ص 102.

المذكور. ومن المفاتيح المطلوبة لذلك قضيةُ توطين المعرفة، والعقلانيةُ في الفكر والممارسة، والتاريخيةُ كمنهج علمي في النظر للحدث التاريخي في سياقه الطبيعي التاريخي الماضي والحاضر والمستقبل، والانفتاح النقدي الديموقراطي، وجدليةُ الواقع والممكِنات (وعي التطابق وأولوية المسائل)، وجدلية الداخل العربي والخارج الدولي، وجدلية الثابت والمتغير، وجدلية البنية والوظيفة، والدقة، والشفافية، والتواضع التاريخي (ضد التمجيد الكارزْمي الفظّ والتسلُّطي) ناهيك عن الموضوعية الصارمة الحصيفة.

وبالإضافة إلى ما تقدّم، يجد الدكتور التيزيني ـ في سياق عملية التأسيس للمشروع العربي، وتعميمه، والدعوة إليه في صفوف الشعوب العربية، وتحويله إلى فعل يومي مباشر ـ ضرورةً مُلحّة في التمييز بين ثلاثة أنماط من الخطاب السائد في أوساطنا، هي الخطابُ المعرفي، والخطاب الرَّغبوي، والخطاب السياسي.

ويدعو الدكتور طيِّب إلى تعميق العلاقة بين الخطاب المعرفي والسياسي؛ لأنَّ مشروع النهوض العربي التنويري يجدُ آفاقَه النظرية المنهجية المُثمرة في تلك العلاقة بين المنهجين وذلك بِبُعيدين اثْنين، واحدٍ بنائيٍّ نقدي (يتجه نحو الحقل الخاص المتمثل ببنية المشروع ووظائفه وآليات تحققه وآفاقه)، وآخر نقديٍّ بنائي (يتقصَّى عن المشاريع والمواقع والرُّؤى والمواقف الأخرى).

على ضوء ذلك يُؤكّد الدكتور طيِّب على أنَّ المشروعَ النهضوي التجديدي التنويري ليس جامعاً وقاطعاً ومانعاً عن أيّ نقد أو تدقيق، الأمر الذي يستلزم الإقرارَ بأنَّ الإقلاعَ بالمشروع العربي يأتي ـ بضرورة

منطقية ونظرية ومنهجية ـ في ضوء المُتَّصل منفصلاً، والمُنفصل مُتصلاً، وعلى هَذْي جدلية الثابت مُتغيراً والمتغير ثابتاً؛ إضافة إلى أنّه ينجز مهمّاتِه عبر الاحتكام إلى آلياته الداخلية في تناولها لمشكلاته ومُنعرجاته ومعضِلاته وثغَراته وأخطائه تصويباً وضبطاً ديموقراطياً، وفحصاً نقدياً تاريخياً. أمّا توجُّهه فيتمُّ من موقع كونه وطنياً وقومياً بسقفه ومطامحه واحتمالاته، وديموقراطياً بنسيجه وتكوُّناته وتحالفاته، وإنسانياً أممياً بآفاقه الكونية.

المستوى الثاني ـ أطروحة المشروع العربي التنويري (إشكاليته المركزية):

يَعتبر المفكر طيِّب تيزيني أن هناك عُنوانين أساسين لموضوعة المشروع العربي، وهما: المُسوغات، والمُحفزات. وأنَّ طرح هذين العنصرين من شأنه إلقاءُ مزيد من الضوء على إشكالية المشروع النهضوي العتيد، أي الأطروحة المركزية التي يقوم عليها.. فما هي هذه المُسوِّغات والمحفّقزات كما يراها ويحددها ويضبطها الدكتور طيِّب تيزيني؟!

يُقارب الدكتور طيِّب موضوعةَ «مُسوغات المشروع النهضوي العربي» من زاويتين اثْنتين: تاريخية، وراهنة معاصرة، محذراً ـ ضمن مقاربته ـ من وجود محاذير قد تجعل الحديثَ عن المسوغات المعنية بالمشروع، أمراً زائفاً أو هامشياً مما يُؤدي إلى إحباط العمل على المشروع إياه. ومن هذه المحاذير ـ ما يعتبره بعضُ المفكرين ـ شخصية «الإنسان العربي» التي تُطرح ـ في هذا المجال ـ كبنية فريدة فذَّة لا

تخضع للتاريخ والسُّنن القانونية، بل تقف ببساطة فوقه[1]. أو اعتبارهم الإنسانَ العربيَّ دون التاريخ بالمعنى الفكري والإبداعي والإنتاجي الحضاري، وربَّما كذلك العرقية والأنثروبولوجية ـ الإناسية. وفي كلا الوجهين ثمَّة محاولة لإخراج العرب من التاريخ.

وهذا التصوُّر أو الاعتقاد الفكري يُفضي إلى تقرير أنّ العربَ ـ بما فيهم عقلهم «العقل العربي» ـ هم دون مفهوم التقدم التاريخي وآلياته واستحقاقاته، في حين يُفضي الوجه الأول إلى رفع العرب «فوق التاريخ والشعوب والأمم بوصفها نتاجاً له».

أولاً ـ المُسوِّغات التاريخية لمشروع النُهوض العربي:

يُلاحظ الدكتور تيزيني ـ في هذا السياق ـ أنَّ من مُقتضيات الحديث عن مشروع نهوض تنويري ما وعن شروطه ومناخاته العملية، أن يُقَرَّ بوجود ما يسميه «عُمقاً تاريخياً»[2] للأمة المعنية في مثل هذه الحال، إضافةً إلى الإقرار بوجود تجاربَ لديها في «النهوض» كما في «الانحطاط». وهذا من شأنه الإشارة ـ كما يوضِّح ـ إلى أنَّ أحدَ الأدلة على مصداقية احتمال تحقُّقِ نهضةٍ جديدة في حقل أمّةٍ من الأمم، يكمُن في حدوث نهضة فعلية ما في تاريخها، أو وجود احتمالات حدوث مثل هذه النهضة فيه، دون أن يكون ذلك بالضرورة قد انتهى إلى نهضة مُحقَّقة.

---

(1) وهذه الصفة تُبرز الصفات «البنيوية» الخاصة، التي تتمثل في الأصالة الخالصة والحقيقة الكُلية والإباء ورفض الضَّيم والقدرة الفطرية على مواجهة الأخطار والعواصف والتحديات، وتقديم الغالي والرخيص في سبيل ذلك.. إلخ.

(2) يربط الدكتور طيِّب بين قضية «العُمق التاريخي للأمة»، وبين مفهومَي: التاريخ والتراث، التاريخ القومي والتراث القومي، بشكل وثيق جداً.

وإذا ما أتينا إلى وضع العرب التاريخي سنجدُ أنه كان لهم نُهوض وحراك نهضوي في القرون الممتدة من القرن الثامن حتى الثاني عشر خصوصاً. وهم خلال تلك الفترة ـ وكما يُشير الدكتور تيزيني ـ استطاعوا تحقيقَ نهضة، وصاغوا ظروفاً سُوسيوثقافية وسياسية واقتصادية تحتمل حالةَ «النهضة والنهوض».

وللتدليل والتأكيد على مصداقية نتيجته يُبرز الدكتور طيِّب شهادةً ثمينة يقدمها فريدريك إنجلز كتبَها في سياق الحديث عن التحوّلات الكبرى التي فرضت نفسها في أوروبا، بما فيها كيفية تلقُّف الفكر العربي من قِبَل أوروبا الجديدة الناهضة[1].

والدكتور طيِّب يحتفي كثيراً بهذه الشهادة الصادرة عن «شاهد من أهله» كما يقولون، ويُؤكد ـ تدعيماً لتلك الشهادة ـ على أنّ ظهورَ توجهات منهجية ـ طرائقية في الحضارة العربية ـ التي ستتبلور لاحقاً تحت مصطلح النظرية والممارسة ـ هي التي أسَّست لظهور المنهج العلمي التجريبي عند العرب دون أن تقطف ثمارَ نتائجه على الصعيد المجتمعي.

---

(1) يكتب إنجلز مُدققاً في التحولات العلمية والفكرية، التي كانت بمثابة الحسم لصالح العلم والفكر الغربيين المتحدِّرين من تلك القرون. . فلقد ثمَّن «الدعوة إلى الدراسة الحديثة للطبيعة. . . في ذلك التاريخ الحديث لهذه الفترة العظمى، التي نُلقبها نحن الألمان ـ نتيجة مُصابنا الوطني ـ بالإصلاح، والتي يطلق عليها الفرنسيون النهضة. . . إنّها الفترة التي تبدأ مع النصف الثاني للقرن الخامس عشر، حين كان الشعب الروماني يعيش الفكر الحر، والمتفائل الموروث عن العرب، والمُتشرب بالفلسفة الإغريقية، المكتَشفة حديثاً، والتي حضّرت لمادية القرن السابع عشر، مُوغلةً في التجذُّر باستمرار».

ولا ينسى الدكتور تيزيني هنا الإشارةَ إلى وجود اشتراطات ووضعيات ثلاثٍ ساهمَت بفعالية كبيرة في ظهور المنهج التجريبي عند العرب، وهي:

أ ـ تقسيم العمل إجمالاً بصيغَتي العمل اليدوي والفكري بصورة خاصة.

ب ـ ظهور التعددية الاعتقادية والفكرية في المؤسسات الاعتقادية والفكرية كما في الحياة الاجتماعية العامة.

ج ـ إمكانية التفرُّغ للإنتاج الإيديولوجي والفكري من قبل نُخَب صُنَّاع الثقافة والسياسة والسياسات الثقافية.

وقد عبَّرت «الحضارة العربية الإسلامية الوسيطة» ـ التي تبلورت بصيغة تركيبية مُؤْتلفة ـ عن «النهضة العربية» أو ـ بحد أدنى ـ عن جملة الاتجاهات النهضوية العربية في حينه. ولا يضير ذلك إشارةُ البعض إلى وجود علماء ومُنتجي الثقافة العربية والإسلامية من غير المسلمين لأنّ هؤلاء ـ كابن سينا والبيروني والرازي وغيرهم كثير ـ انتمَوا عملياً وحضارياً إلى الحضارة العربية الإسلامية، كما يزعم التيزيني.

ووجودهم لا يعني غيابَ مَن ينتمون إلى المرجعية العربية عن الإسهام في الإنتاج الثقافي للحضارة العربية. إضافةً إلى أنّ وجودَ العلماء غير العرب في داخل الحضارة الإسلامية يشير إلى أنّ أولئك أتَوا من وضعيات تاريخية كانت ـ في حينه ـ أكثرَ تقدّماً في سلّم الحضارة، مما كانت عليه الحال بالنسبة للعرب.

ويخلصُ التيزينيُّ هنا إلى اعتبار أنّ وجودَ «نهضة عربية» أو

«اتجاهات نهضوية عربية» في المرحلة التاريخية الواقعة بين القرن التاسع[1] والقرن الثاني عشر، يُفضي إلى القول باستحالة وجود أيّ عوائقَ بنيوية أو فطرية، بالمعنى الإيبستيمولوجي التاريخي، أمام إمكانية نهوضٍ عربي جديد. فهذا الأخير هو ـ الآن ذاته ـ إشارةٌ إلى أنَّ تلك النَّهضة أتت بعد «انحطاط» ألمَّ بالعرب في الزمن أو الأزمنة السابقة عليها[2].

ويُتابع الدكتور طيِّب الحديثَ عن المسوغات التاريخية لمشروع النهوض العربي متحدثاً عن حقَبتَين تاريخيتين واجهتا العربَ لاحقاً، وأنْتجتا اعتقاداً لدى البعض بأنَّ العربَ خرجوا من التاريخ الفاعل. الحقبة الأولى منهما، تتمثلُ في القرون الأربعة التي كان فيها العثمانيون أسيادَ الموقف في العالم العربي والمُهيمن فيه، على نحوٍ ربّما بدا فيه أنّها هيمنةٌ أبدية. والتي استمرت من القرن الخامس عشر إلى القرن العشرين، حيث كان التحررُ العربي من ربقة الاحتلال العثماني مع تفككه وانحلاله واضمحلاله. وحدثُ التحرُّرِ هذا ساهمَ في تكوين انعطافة كبيرة على صعيد مفهومَي التحرر والاستقلال ثم محاولة النهوض..

والحقبةُ الثانية، جاءت بعد دخول العرب تجربةً كبرى في تاريخهم تمثلت في التأسيس لمشروع نهضوي، وكان ذلك قبلَ حدوث التدفق الاستعماري الغربي إلى بلدانهم، وفي أثنائه. وقد أخذ هذا الواقعُ

(1) سبق للدكتور طيِّب أنْ طرح في كتابه: **من اللاهوت إلى الفلسفة العربية الوسيطة**، بداية أخرى لوجود النهضة العربية، وهي من القرن السابع كتمهيد وتحضير للقرون الأربعة التالية. راجع الكتاب المذكور: القسم الأول، دمشق 2002م.

(2) راجع: **بيان في النهضة والتنوير العربي**، ص21.

بالنضج والترقي العملي مع أواخر القرن الثامن عشر وقبل دخول نابليون إلى مصر الذي اعتبره البعضُ بمثابة صدمة حداثية.

وإذا كان بعضُ المفكرين مالَ للاعتقاد بهذه الصدمة الحداثية النابوليونية، وإبرازِها كتأريخ لميلاد فكر عربي حديث، وكفعل نوعي أحدث يقظة فكرية مهَّدت للنهضة العربية الثانية، أقول: إذا كان الأمر كذلك فإنّ الدكتور تيزيني ـ الذي يعتبر أنّ في ذلك قسطاً بارزاً من الحقيقة ـ يميل للاعتقاد أكثر بكون تعاظُم التدخل الغربي الاستعماري فالإمبريالي ثم العولمي هو الذي ضخَّم الاعتقادَ لدى الكثيرين بمسألة خروج العرب من التاريخ، وانعدام قدرتهم على السير في مشروع نهوضهم التنويري.

ثم جاءت المرحلةُ التي ظهر فيها للعلن المشروعُ السياسي الحقيقي للصهيونية وبدعم غربي كامل. وهنا بالذات نشأت جدلية جديدة في التاريخ العربي الحديث يُسمِّيها الدكتور تيزيني بجدلية «السُّقوط والنهوض». ويعني بها وعلى نحو مأساوي صعودَ ونهوضَ المشروع السياسي الصهيوني التلمودي، كإحدى حلقات المشروع الاستعماري الإمبريالي، وسقوط المشروع العربي النهضوي كنتيجة لذلك.

ويستفيض الدكتور التيزيني هنا ـ على هامش شرحه لمشروعه النقدي العربي التنويري الحديث ـ في شرحه للمشروع الصهيوني وآليات تشكُّله ونشأته، وارتباطاته بالاستعمار الغربي الحديث، مؤكداً على أنّ المشروع المذكور لم ينتصر إلاّ باختراق المشروع العربي النهضوي ثم بتراجع هذا الأخير أولاً، وعلى أنه لم يحقق هذا الانتصارَ ـ عموماً وإجمالاً ـ إلا بوصفه حلقةً وظيفية من حلقات المشروع الرأسمالي، الاستعماري الإمبريالي ثانياً.

ويتَّهم الدكتور تيزيني مُنظِّري الصهيونية العالمية بإنتاج أيديولوجيا تُقدَّم للعرب وتناط بها وظيفة تشويش الرؤية التاريخية النقدية حيال المشروع الصهيوني، ومن ثمَّ تعمل على «خربطة» أولويات العمل على مواجهته من موقع المشروع العربي المشروخ منذ عقود.

ويُشير الدكتور تيزيني ـ في هذا السياق التاريخي، المعرفي ـ إلى أنَّ العربَ قد أخذوا يعملون على مواجهة ذات المشروع الصهيوني باعتباره يُمثل التحديَ الأكثر قوة وخطراً وقدرةً، خصوصاً حين راح الأمرُ يظهر ـ في الواقع العملي ـ بمثابة تقابُلٍ قائم على التضادّ بين هذا المشروع وبين طبيعة الوجود التاريخي العربي بإطلاقه ومن حيث هو.

يَخلُص الدكتور طيِّب في مجال الحديث عن المسوغات التاريخية لمشروعه النهضوي، إلى فكرة حيوية ونشطة مؤدَّاها: أنّ مقولة النهوض العربي (التغيير التاريخي) لم تظهر هي وحدها كاحتمال فكري نظري في التاريخ العربي الكلاسيكي (الوسيط) والحديث فحسبُ، وإنما هي نفسها ـ كذلك ـ تجسَّدت في هياكلَ مُؤسسية كبرى في ذلك التاريخ الأول، وفي ما كاد أن يتحول إلى مثل بعض تلك الهياكل في التاريخ الثاني (الحديث)؛ مع الإشارة إلى ما اخترق ذلك جميعاً من عناصر الخُمود والنُّكوص والتَّضاد؛ مما يسمح بالتحدث عن صيغة ما من صيغ «جدليّة النهوض والسُّقوط»[1] بحسب مُسمى الدكتور التيزيني.

ثانياً ـ المُسوّغات الراهنة المُحتملة لمشروع النهوض العربي:

يتناولُ الدكتور طيِّب هذه المسألة بدءاً من الراهن عربياً ودولياً أو دولياً

---

(1) د. طيّب تيزيني، **بيان في النهضة والتنوير العربي**، ص 32 ـ 33.

وعربياً. حيث يُواجه العرب حالياً منعطفاً جديداً على صَعيد ما يجري في العالم من تحولات وتغيرات وضُغوطات هائلة، ضمن ما يُسمّيه التيزينيُّ بـ«النظام العوْلمي» العابرِ للقارات الذي جاء ضمن سياق ثلاثة أحداث كبرى، هي: نتائج حرب الخليج الثانية، وتفكُّك منظومة الاتحاد السوفياتي، وثورتا المعلومات والاتصالات. تتوَّجت بمُجملها ـ كما يقول التيزيني ـ بتنصيب الرئيس الأمريكي نفسَه زعيماً للعالم في أعقاب تلك الحرب، وإعلانِ الولايات المتحدة زعيمةً مطلقة للعالم كله.

وقد جاءت الأعمالُ والدلائل اللاحقة لتُشير بوضوح إلى الاستراتيجية العولمية الكبرى للولايات المتحدة في السيطرة والتفتيت والاحتلال.. إنَّه سيطرةٌ للنظام الاقتصادي والعسكري والثقافي والسياسي الغربي، الذي يسعى ـ في اتجاهه العمومي المُتجلِّي في بنيته ووظائفه المَصُوغَة من موقع الهيمنة ـ إلى ابتلاع العالم، طبيعةً ومُجتمعات، وإلى هضمه وتمثُّله ومن ثم تقيُّئِه سلعاً ـ بحسب تعبير الدكتور طيِّب ـ في ما يعتبر معادلاً لـ «القرية الكونية الواحدة» المُبشَّر بها من قِبَل النظام العالمي العولمي إيَّاه، وهو «السوق الكونية السلعية الواحدة»؛ ولأنَّ هذه السوقَ يُراد لها أن تصبح مبتدَأَ المواقف ومُنتهاه، يُراد لها ـ كذلك ـ أن تُصبح معياراً منهجياً ونظرياً وقيمياً لمصداقية أو زَيْف كل ما ينتجه البشر.

وعلى هذا، إذا كانت «السُّوق» قد مثَّلت، في ما قبل نشأةِ النظام الجديد، حقلاً جيو سياسياً واقتصادياً، فهي يُراد لها الآن أن تصبح الكلّ بالكل، وأن تتماهى ـ من ثم ـ مع الوجود البشري من حيث هو. وحيث يكون الأمر على هذا النحو، فإنّ أسئلةَ «السوق» تغدو ذاتَ ماهية

وجودية (أنطولوجية)، في أساس الموقف. من هذا الموقع، تطفو على السطح إشكاليةُ الهوية بمثابة المدخلَ إلى منظومة المفاهيم والمقولات والقيم المُجتمعية، أو باعتبارها أحد أخطر الأقْنية، التي تقودُ إلى تلك المنظومة. وثمة مقولة تتَّسع الآن عُمقاً وسطحاً في بواكير النظام العالمي الجديد وتُعلي من شأن «السوق» بوصفها المعيارَ الأعظم للعصر الجديد (العولمي)، وهي التالية: كلما ارتفعت قيمة الأشياء، انحطَّت قيمة الإنسان. بناءً على ذلك، يغدو مطلوباً أن تتفكّك كلُّ المفاهيم والمقولات والقيم والهويات التي أنتجَها البشر، لصالح هوية واحدة ومقتضياتها؛ نعني الهويةَ السُّوقية؛ وهذه الدعوة تكاد تلتقي وتتقاطع مع دعوة «ما بعد الحداثة» لتفكيك ما أنجزته «الحداثةُ» من مفاهيم ومقولات وقيم انطلاقاً من أنّ ذلك كلّه قد استنفد أغراضَه وفقد رُوحه.

هنا بالذَّات تبرزُ ـ كما يُؤكد الدكتور التيزيني ـ بدلالة حاسمة، على صعيد المشروع النهضوي العربي، ما يُفصح عن نفسه بقوة في إطار تفتيت أو إقصاء الهويات والوضعيات، التي دلَّلت على كونها مُحفِّزةً للتقدم التاريخي البشري، مثل التضامن والتسامح والعقلانية والكرامة والعدالة والشرف والحرية والدفاع عن مبادئ الوطن والإنسانية؛ وبالعكس، ابْتعاث أو تلفيق ما دلَّل على كونه معيقاً لذلك التقدم المنشود، مثل: الوعي السحري، والتخلف، والتخليف، والفوضى العمياء على صعيد القيم والمعايير والروائز، والتعصب[1]، والأنانية، وازدراء العمل الشريف المنتج والحماقة والجُبن واحتقار الآخر، والفساد، والظلم، والخنوع، والاستجداء أمام ذوي السلطة والجاه

---

(1) د. طيّب تيزيني، **بيان في النهضة والتنوير العربي**، ص 38 ـ 39.

والثروة، والطائفية والمذهبية، والتكفيرية، والظلامية، ورفض التاريخ والتبشير بنهايته على نحو يؤسس لعلاقة وثيقة بين النظام العوْلمي وما بعدَ الحداثة.

إنَّ ذلك كله يطرح على العرب سؤالاً حول ما انتهى إليه الموقفُ في حدّه الأقصى حاضراً ومستقبلاً؟! وهل انتهت مشاريعُ العرب، سواءٌ المتصلة بـ«حركة التحرر» أو بـ«الثورة» أو بـ«الإصلاح» أو بـ «النهضة» أو بـ«التنوير» أو بغيرها؟!

يعتقد التيزينيُّ ـ في سياق الإجابة عن التساؤلين السابقين ـ أن هناك ما يُحسب لصالح مشروع النهوض العربي من قوة التأسيس الوطني والقومي ما يدفع عن بنية الواقع العربي «قَدَر» الهيمنة الإمبريالية العوْلمية، بالتضامن والتعاون والتحالف مع شعوب العالم وحركاته السياسية والمدنية والإنسانية. خصوصاً أنَّ هناك عواملَ وحيثياتٍ واقعيةً تفصح عن إرهاصات باكرة للتحول من استراتيجية «أحادية القطب الكوني» إلى ما يكاد يُنبئ عن نفسه، في حدود أُولى، بصيغة ما أطلق عليه التيزيني «هزيمةً تاريخية مُركَّبة» تُمنى بها الولاياتُ المتحدة بوصفها حالياً رأسماليةً متوحشة عولمية ذاتَ نزوع هيمنيّ كوسْموسُوقي وليبرالي متوحش.

وهذا من شأنه أن يثير ويُحرِّض ويُحفِّز على التفكير الجدِّي والمسؤول بالمشروع النهضوي العربي في داخل الوطن العربي، وربما ـ كما يريد التيزيني ـ على صعيد «العالم الثالث» ومناطق أخرى من العالم ترزح تحت قبضة التهديد الأميركي للعالم.

وحتى يبدأ هذا المشروعُ بالإقلاع ـ باعتباره محاولةً مفتوحة للبحث

عن مُسوّغات المرحلة الخاصة بالمشروع ـ لا بد من أن يختزن في داخله إقراراً بأولوية الانطلاق من شرطين اثنين معرفيين، الأول: وجود منهجية مفتوحة وطرائقَ منهجية مفتوحة، والثاني: الحوار النقدي العقلاني المعمَّق.

والجدير ذكرُه هنا أنّ الواقعَ القائم حالياً يتّسم بكونه حُطاماً مفتوحاً ـ بالتعبير الدقيق للتيزيني ـ ممَّا يجعل الجهودَ البحثية والعملية التي يُراد لها أن تُبذل على صعيد الواقع العربي الراهن في حالة من الفراغ، وحالة «شبه انعدام» للنتائج الإيجابية المرتقبة على مستوى المشروع النهضوي ككل. ومن علائم ومُؤشرات ودلائل هذا الحُطام ما يمكن إجماله في هذه الحالة المُزرية للواقع العربي المتخلف مُنذ تلقِّي النظام السياسي والعسكري العربي الرسمي والشعبي عموماً هزيمةً استراتيجيةً مفصلية في حزيران 1967م، التي كانت انكساراً عميقاً للكرامة الوطنية والقومية، مهَّد لانهيار الإرهاصات ذات النزوع والأفق النهضوي التي حملتها أو حفَّزتها أربعةُ تياراتٍ (مشاريع) هي القومي، والاشتراكي، والإسلامي المستنير غير الدولتي، والليبرالي التحديثي.

ويضاف إلى ذلك ما قامت به الدولةُ العربية التحديثية من تفكيك مقصود للحامل الاجتماعي لتلك التيارات ممثلاً بالطبقة الوسطى، الميسورة اقتصادياً والمستنيرة عقلياً. وفي هذا، كانت المعضلاتُ الاقتصادية والاجتماعية والتنموية تتصاعد في مجتمع استهلاكي تابعٍ، مع تفاقُم التمايز الطبقي والانقسام الاجتماعي إلى أنِ انتهى هذا الوضعُ المُزري إلى فريقين متنافرَين يستفرد الأولُ منهما بالسلطة والثروة والقوة والإعلام والحقيقة، في حين يتعيَّش الثاني على فُتات موائد الأول في

ظلِّ وجود حالة مفتوحة من الإفقار والإقصاء السياسي والتهميش الثقافي والإعلامي، إنْ لم يكن إلغاءً للفعل الثقافي والسياسي والإعلامي. وكل هذا تقوم به الدولة الأمنية ـ والمصطلح للدكتور طيِّب ـ التي عمَّمت الفساد والإفساد ليطال الجميع نُخبةً وشعوباً، فكانت أصدقَ تعبير للمقولة التي غالباً ما يرددها الدكتور التيزيني في كثير من ندواته وكتبه: «يجب أن يُفسد من لم يُفسد بعد، ليكون الجميع مُدَنَّساً تحت الطَّلب».

مُحفزات المشروع النهضوي العربي:

يعتقد الدكتور طيِّب أن أُطروحة مشروع نهضة عربية جديدة تكمن حالياً ـ في ظل واقع عربي مُفكك ومُنقسم ومستباح من نظمه السياسية كما من المشروع الأميركي الصهيوني ـ في ما يُسميه بالتوتر بين المسوِّغات (السابقة) والمُحفِّزات. وهذه المحفزات هي[1]:

1 ـ عدم وجود بنية مُجتمعية مغلقة وغير قابلة للاختراق، ومن ثم فالرهان التاريخي مفتوح وقابل للمواجهة بما يقتضيه العمل الجادّ المسؤول في سبيل إعادة البناء.

2 ـ ضرورة التمييز الواضح بين البنية المُعلنة والمعروفة والمسوّقة[2] للواقع العربي الحُطامي، وبين بنيته الخفية والمسكوت[3] عنها.

---

(1) د. طيّب تيزيني، **بيان في النهضة والتنوير العربي**، ص 130 ـ 131 ـ 132.

(2) تتَّسم هذه البنية المُعلنة ـ بحسب التيزيني ـ باليأس والإحباط والاضطراب وانْسداد الآفاق بحيث تمثل مصدراً لتكريس الهزيمة التاريخية العربية من قبل الإعلام العربي، وما يقف وراءه من نخب ومؤسسات مالية واقتصادية وعسكرية.

(3) يصف الدكتور طيّب هذه البنية بالحيوية والتدفق والحركية والآمال، ويجعلها ـ بعد أن تُستخدم بجدارة وفاعلية ـ موضع الرهان التاريخي المفتوح في سياق عملية التهيئة للفعل النهضوي التنويري الجمعي.

3 ـ نظرية اللعب (أو السجال)، التي قد ترفع الغطاء عن مواقع القوة ومكامن الفعل الحقيقي للواقع العربي، وتكشف ـ في الوقت ذاته ـ عن مكامن الضعف ونقاط الخلل والفساد المحتملة في وضع الخُصوم والأعداء.

4 ـ نظرية المُماطلة التاريخية (وهي على تقاطع مع نظرية اللعب)، وتقوم على استخدام جدلية الـ «نعم» والـ «لا» على النحو الذي يجعل من الزمن حالة وظيفية في خدمة المشروع العربي؛ أي هي نمط من المراوغة الاستراتيجية ـ كما يعبر الدكتور تيزيني ـ على الصعيد السياسي العملي والنظري الفكري.

ويعتقد التيزيني راسخاً أن تلك النقاطَ التحفيزية بمجملها تؤسِّس فعلياً لرهان تاريخي مفتوح على مشروع عربي في النهضة والتنوير بعد بناء الداخل العربي على المستوى الاقتصادي والسياسي والثقافي والتكنولوجي، وفق الجدلية التي يذكرها دائماً وهي: جدلية الواقع والممكنات وعلى قاعدة مشاركة ديموقراطية فعَّالة للحامل الاجتماعي الشعبي لمشروع النهوض العربي.

ويُلاحظ التيزيني هنا ـ في سياق المحفِّزات المذكورة آنفاً ـ أنَّ النظامَ العوْلمي الإمبريالي الجديد يُسهم مع جيبه الوظيفي الصهيوني في إنتاج أوضاع عربية محفّزة للتغيير تمهّد لرهان مفتوح على أُفق المشروع النهضوي[1]، وهذا ما يظهر من خلال ما يقوم به النظام العوْلمي المذكور

(1) يضرب التيزيني لنا ـ في سياق حديثه عن المُحفزات ـ أمثلة على تصدُّع وهمِ نهاية التاريخ، وأنّ النظامَ العولمي لا يحمل لنا إلّا المآسيَ والفتن الدموية المستمرة، وهذه الأمثلة هي ما يحدث في العالم من مواجهات ورفض للقطبية الأحادية وللعولمة المتوحشة، واشتعال الانتفاضة الفلسطينية، والمقاومة العراقية.

من تحويل الجميع إلى مجرد ضحايا، ليكون الكل في موضع الخاسر التاريخي.

ضبط الطابع الإشكالي لمشروع النهوض العربي:

يحدّد الدكتور طيِّب إشكالية مشروع النهوض العربي الجديد في بُعدين: نظري وتاريخي، تفصح عنهما الأوجه والعناصر التالية، وهي[1]:

إنَّ إشكاليةَ النهوض ذاتُ أُفق مفتوح.

وهي إشكالية يُعبِّر عنها الحصارُ المضروب على البديل الوطني والقومي الديمقراطي في الداخل والخارج معاً.

ممارسة الإعلام العربي ـ الرسمي كله خصوصاً ـ دوراً وظيفياً في هذا الحقل، حيث يُؤدلج وينظر عملياً لمفهوم «التاريخ العربي الذي تمَّ إغلاقه» بعد حدوث متغيرات كونية عاصفة (زوال الاتحاد السوفياتي ـ نشوء نظام عالمي وعولمي جديد ـ بُروز القطب الأوْحد بشكل سافرٍ بعد أحداث 11 أيلول ـ سقوط بغداد ـ . . إلخ).

تتمثَّل في الإشكالية المُعبر عنها بالسؤال التالي الكبير، ومحاولة الإجابة العملية عنه: كيف تستطيع وتتمكن جموعٌ عربية كبيرة مسيطَرٌ عليها، ومُتشظّية ومبعثرة القوى والطاقات والإمكانات، وتعيش حالةَ الحُطام الكامل المفتوح ضمناً وإمكاناً، كيف يمكنها تحويل هذا الواقع الحُطامي إلى مشروع عربي تنويري يبني السيادَة الوطنية والأمنَ القومي

(1) د. طيّب تيزيني، **بيان في النهضة والتنوير العربي**، ص 134.

والتنميةَ الشاملة والعدل الاجتماعي، أيْ تحقيق جدلية التغيير الديمقراطي والتحرير الوطني عربياً؟!!

طبعاً قد يبدو الأمر مُعقداً وصعباً وربَّما شبْه مستحيل، حتى في ظلِّ وجود وقائع تاريخية، ودراسات استراتيجية تكشف عن إمكانية «رَدّ الرُّوح»[1] إلى العرب الذين يعيشون الآن حالة عُظمى من الانهيار والتفكك والاستفراد والتبعيّة والاستباحة. .

ويذكُر الدكتور طيِّب بعضَ الأمثلة التي يُقرِّبها من درجة الملحمة الأسطورية، كما في مواجهة أهل الشام ومصر لهولاكو، ورفعِهما لشعار المقاومة والجهاد من موقع معادلة تاريخية ذات طرفين غير متساويين وغير متوازيين، القوة العارية الصمَّاء، والحقيقة المُستضعفة ولكن المتوهّجة. . وحالة القائد يوسف العظمة وزير الدفاع السوري عام 1920م في مواجهته الباسلة للاحتلال الفرنسي. ولذلك فهناك إمكانية راهنة موجودة (بالقوة = بالكمون) لحدوث اختراق نوعي للمشروع الأميركي العوْلمي الراهن بفعل تاريخي شعبي، قد يؤسس ـ بحسب التيزيني ـ لهزيمة عسكرية عملاقة ولكن فاقدة لشرعيتها التاريخية.

ومن باب التذكرة نسأل الدكتور طيِّب ـ وهو العارف والباحث

(1) يستعير الدكتور طيِّب هذه العبارة من الأديب العالمي نجيب محفوظ الذي قال: «لا بد من إعادة الروح إلى المجتمع العربي». . والروح هنا هي السياسة التي تعني الصراعَ السلمي والسجال الحضاري الهادئ المثمر بين كل الفئات والمواقع والتيارات الاجتماعية التي توجد في المجتمع العربي، ومن ثم إذا توافرت هذه القوى الحية الجديدة بصفتها حالة جديدة فإنّها تكون قد أخذت تنتج الأطياف الثقافية التي عليها أن تتساوى مع الحاملَين الاجتماعي والسياسي، أعني بذلك الحاملَ الثقافي الذي هو ما يلخّص الموقف فكرياً على صعيد ما نحن بصدده.

والمُدقِّق والمتابع والجارُ المُجاور ـ: كيف لم يتوسع في الحديث عن المثل الأبرز والأوضح الذي لم تجفَّ بعدُ دماءُ مجاهديه وأبطاله، وهو الانتصارُ التاريخي المهم والكبير الذي أنجزته المقاومة[1] الوطنية والإسلامية اللبنانية في العام 2000م على قوات الاحتلال الإسرائيلية وتحريرها جزءاً كبيراً من لبنان الجنوبي، وصمودها الانتصاري في حرب تموز 2006م، وهذا وذاك ينطبق عليهما ـ ربما أكثر من غيره من الأمثلة ـ العبارةُ التي كرَّرها الدكتور طيِّب في سياق حديثه عن مشروع النهوض: «العينُ التي تُقاوم (وتنتصر) على المِخْرز»[2]، و«أنَّ الدَّم قد انتصر على السيف». خصوصاً لناحية اعتبار الدكتور تيزيني المقاوماتِ التاريخيةَ إحدى ركائز مشروعه النهضوي الجديد.

المستوى الثالث ـ الهيكلية الإجرائية والمداخل الكبرى لمشروع النهوض العربي عند التيزيني:

أولاً: المشروع العربي وأسئلة الفعل النهضوي التنويري:

يطرح الدكتور تيزيني هنا سؤالاً إشكالياً حول: السُّبل وآليات العمل الممكنة والمتوافرة لتحويل «التنظير التنهيجي» السابق إلى «واقع فعلي مُشخَّص»؛ أي تحويل الداخل الحُطامي إلى قوة مواجهة للخارج العولمي الزاحف؟!.؟

(1) يميزُ التيزيني بين «الانتفاضة» و«المقاومة» من خلال اعتباره الانتفاضة إحدى تجليات المقاومة أو أحد تعابيرها العملية.

(2) يُريد الدكتور طيِّب تيزيني أن يجعل من هذه العبارة قاعدةً للمواجهة والنهوض، وجدليةً ينبغي على القوى والتيارات العربية أن تجعل منها منهاجَ عمل علمي وأخلاقي في ممارساتها في سياق مواجهتها الشاملة للمشروع الأميركي العولمي الإسرائيلي.

يستعرض الدكتور طيِّب ـ ضمن هذا التنظير الممنهَج ـ ثلاثةَ مستويات يُفصح عنها مشروعُ النهضة المنشود، يمكن أن تُسهم كلها في التمكين والتحفيز، تنهيجاً وتطبيقاً، وهي:

المستوى الأول: ضبط المشروع وهيكلته واستيعابه وتمثله فعلاً متحركاً؛ حيث إنّ جدلية التحرير والتغيير هي قلب وجوهر المشروع العربي الذي هو نضال متواصل في سبيل إنتاج إجماع في وسط الشعوب العربية والأمة العربية على التحدي والمواجهة والنهوض، وذلك بآليات سياسية وثقافية واقتصادية وتكنولوجية وعلمية، وكذلك عسكرية.

المستوى الثاني: تجلِّي المشروع بصيغة الأيديولوجيا السياسية، التي يَحملُ لواءَ الدعوة إليها وممارستها، الحاملُ السياسي والاجتماعي للمشروع بمختلف تعابيره وتلوُّناته ومشاربه الفكرية من أقصى اليمين الوطني والقومي الديمقراطي إلى أقصى اليسار الوطني القومي الديمقراطي.

المستوى الثالث: وهو ذو خصوصية معرفية، تبدأ من خلال ضرورة الانخراط في الميدان المعرفي بُغيةَ إنتاج ثمار معرفية وِفْق شرائط الوضعية التاريخية التي ينطلق منها مشروعُ النهوض العربي، وتستمر في التأسيس لقاعدته المعرفية وتعميقها في ذهنية الأمة، ومحدِّدات تلك القاعدة هي[1]: الحوار العقلاني النقدي الديمقراطي ـ التاريخية والوعي التاريخي ـ إقرار غير مشروط بالتعددية السياسية والثقافية تحت سقف مفاهيم الاستقلال والسيادة والتنمية الوطنية والتقدم ـ الحداثة والتحديث بمقتضى

(1) د. طيّب تيزيني، **بيان في النهضة والتنوير العربي**، ص143.

الخصوصيات التاريخية والسُّوسيوثقافية والضرورات المعرفية العلمية النسبية للبلدان العربية ـ المجتمع المدني ـ الحيادة بمعنى العلمنة التي لا تتعارض مع الديمقراطية ـ النزعة الإنسانية بوصفها رؤية ومنهاجاً.

ثانياً: المشروع العربي في المداخل المُنطلقة منه والمُفضية إليه:

يَعتبر الدكتور طيِّب تيزيني أنَّ الحديثَ عن مداخل مشروع النهضة التنويري العربي الجديد هو بمثابة بداية الانطلاق لإثارة ما يمسُّ بنيةَ المجتمع العربي في أكثر جوانبه حساسية والتهاباً. باعتبار أنّ الأمرَ هنا يتصل مباشرة بالتوازنات والمصالح المادية الاقتصادية، وبطبيعة الحكم السياسي، إضافةً إلى بنية الثقافة المهيمنة.

ويُشير التيزيني إلى أنّ المداخلَ الخاصة بمشروع النهوض العربي الجديد[1] مُتعدِّدةٌ وذاتُ أولويات مختلفة بالنسبة لهذا البلد العربي أو ذاك. فمنها ما يتصل بالمصالح المادية الاقتصادية، وبشؤون الحكم السياسي، وبـ«العقيدة العسكرية» الاستراتيجية والمرحلية، إضافة إلى بنية الثقافة المسيطرة قضاءً وتربية وإعلاماً وقيماً وغيرها.

المدخل السياسي لمشروع النهوض: تنطلق قيمةُ هذا المُعطى من خلال ما عانَته شعوبُ المنطقة من حُكم فردي تسلُّطي «حكم قوانين الطوارئ والأحكام العُرفيَّة». ولذلك فقد بات من الضروري إقامةُ الحكم الديمقراطي المؤسَّساتي باعتباره صيغةً واقعية مناسبة وفاعلة في «المجتمع السياسي» الذي هو هنا التعبير الأوفى عنه، أي عن المدخل السياسي المكرَّس في خدمة المشروع العربي. وبهذا الاعتبار نكون وجهاً لوجه

---

(1) د. طيّب تيزيني، **بيان في النهضة والتنوير العربي**، ص 140 وما بعدها.

أمام ملامح لمجتمع مدني ينظّم المجتمعَ العربي في سياق نهوضه «من داخله» وعلى نحو يُسهم ـ مع دولة القانون ـ في ضبط الحِراك الاجتماعي الحرّ، ودون هذه الدولة وبموجبها إذا حاولت اللَّف على هذا الحراك أو ابتلاعه، ومن ثَمَّ، إعادة بنائها استبدادياً. وتظهر هنا أهمية «المجتمع المدني» العربي في مواجهة نقيضه وهو «المجتمع الأهلي»[1].

المدخل الاقتصادي: يتمثل في ضرورة إحداث إصلاح اقتصادي مُتقدم في كل بلد عربي، على نحو يجعل البلدانَ العربية قادرةً على الوقوف على أقدامها بحق. وهذا يعني التفكيرَ بخطط اقتصادية تنموية ذاتِ طابع استراتيجي، وتستجيب لتطور اقتصادي متوازن داخلاً، وقادر خارجاً على مواجهة العولمة الاقتصادية عبر محاولة توظيفها، بقدر أو بآخرَ، في خدمة مصالح البلدان العربية. وهنا يلاحظ الدكتور تيزيني أنّ تحقيقَ وإنجاز الملف الاقتصادي المذكور مرهونٌ ومشروط أساساً بمواجهة الهدر الاقتصادي الذي يستنزف قدراً كبيراً من موارد وإمكانات وطاقات المجتمعات العربية، وبوضع حدٍّ نهائي حاسم لنَهْبِ المال والثروة العامة. بما يقودُ لاحقاً إلى تحقيق أمرين متلازمَين بالنسبة للفرد، هما الكفاية المادية والكرامة الوطنية.

المدخل الثقافي: تُناط به مهمةُ التبشير والدعوة إلى المشروع

---

(1) يُميز الدكتور طيِّب تيزيني معرفياً بين كلا المجتمعين، فالمجتمع المدني يجدُ مرجعيَّته في الوطن كمفهوم وواقع وسلوك، حيث تجري عملية ابتلاع الظاهرات الطائفية والمذهبية والإثنية بوصفها آلياتٍ سياسية تنطوي على احتمال تقسيم الوطن. أما المجتمع الأهلي فيجد مرجعيته في كل طائفة أو عشيرة أو طائفة أو مذهب وإثنية، حيث تنشأ «أوطان» متعددة ضمن الوطن الواحد الجامع، بما يُعبر عن انقسام المجتمع وتجزئته وتفككه وهشاشة بنيته الذاتية.

النهضوي القومي، وإيضاحِ مفاهيمه وإشكالاته ومصاعب تحقيقه وآفاق حركته، وجعلِ قيمِه في حياة المواطن العربي الضوابطَ الناظمة، إضافةً إلى وجود إمكانية مفتوحة ومُلزمة للحوار فيه. بالرغم من وجود تشتّتٍ وانقسام سياسي وثقافي بين الدول العربية المعنية بهذا المشروع، حيث لا يوجد اتفاقٌ بين العرب على مسائلَ ومفاهيم وقيم مشتركة حتى بالحدود الدُّنيا. كما تغيب نهائياً الاتفاقياتُ العربية على مختلف الصُّعد خصوصاً منها المتَّصلة بالأمن القومي وبالهوية العربية وأسباب تخلُّف العرب وتخلخُلِهم الاقتصادي والتكنولوجي، وتضاؤُل وعيهم السياسي. وتبعثُر الموقف العربي في ما يتعلَّق بالقضية الفلسطينية وما يتفرع عنها من خلافات وإشكاليات كالتطبيع والشرق أوسطية، وقضايا ومشاريع الإصلاح الخارجية الخاصة بالمنطقة وو.. إلخ.

ويعودُ الدكتور طيِّب للتركيز والتشديد في مشروعه النهضوي على ضرورة إعادة مَوْضَعة قضية المقاومة التاريخية[1] للنظام العوْلمي

(1) يعتبر التيزيني قضية المقاومة مكوّنة من مجموعة قيم ومنظومة مبادئ تتحدَّد في العناصر والاشتراطات التالية:

1 - تشترط المقاومة وجودَ تنسيق وتعاون وحالة تلاحم كلِّي عميق وشامل بين عناصر المقاومة ومجتمعاتهم التي يمكن أن توفر لهم الرعايةَ والعمق والتجذر الاجتماعي كي لا تكون المقاومة قابلة للاختراق أو الانكسار.

2 - وهي بوصفها حالةَ فعل نهضوي تاريخي تقوم على ضرورة توافر كُتلة كافية ومتحركة من المال والغذاء والسلاح.

3 - ضرورة وُجود برنامج عمل سياسي واضح في قاعدة المقاومين كما في القمة؛ يتحدد سقفه بتحرير الوطن وحمايته والدفاع عنه.

4 - تخصيص الحالة التلاحمية بين المقاومة ومجتمعاتها بصيغة عملية تجمع بين قوى المجتمع السياسي والمجتمع المدني من طرف، والقوى الوطنية القومية في السلطة القائمة من طرف آخر.

الإمبريالي الصهيوني المُستشْري والمُسْتشْرس حالياً، ورفعها إلى مستوى الجوهر والقلب تقريباً في مشروعه المذكور.

أي أنّه يعتبرها ـ ويضرب الأمثلة التاريخية عليها ـ بمثابة المدخل العملي والنظري لـ «المشروع»[1]. وهو بذلك يريد من هذه المقاومة

---

(1) إن قيام التيزيني بموضعة قضية المواجهة (ومجمل المقاومات والممانعات العربية والإسلامية المتصدية للعدوان) في موقع القلب من بنية مشروعه النهضوي، سيقود لا محالة إلى تأخير الاستحقاق الديمقراطي ـ كمكوّن أساسي من هذا المشروع ـ في عالمنا العربي، بحيث تظهر القضية هنا على قاعدة أنّه لا يمكن أن تنجز الديمقراطية إلاّ بعد دحر وسحق القوى الأجنبية الإمبريالية بنظامها العولمي الصهيوني المسيطر على العالم كله، والذي تعمل ماكينته على ابتلاع البشر وتقيّئهم سلعاً. أي أنّ التيزينيَّ يريد ـ كما فهمناه ـ تشكيلَ أمّة وبعدها تأتي الديمقراطية.

وفي قناعتي أنّ ما يحدث في عالمنا العربي من تسلط وعنف واستبداد سياسي وانتهاك لحقوق الإنسان وتغييب الحريات الأساسية وتعميم الفساد السياسي والأخلاقي والاقتصادي، كل ذلك لا يخدم بناء الأمة أو الوطن القادر على تحقيق أدنى متطلبات قيم المواطَنة والسيادة والديمقراطية. وعملية البناء الديمقراطي هي التي تكفل بناءَ مواطَنة صحيحة تمكّن الفردَ العربي من المشاركة في السلطة، وفي صنع قرارها وإدارة شؤونها، والتنعم العادل بخيراتها ومواردها الوافرة، وهي التي تحمي تلك المقاومات المواجِهة للنظام الإمبريالي المهيمن حالياً، وتُعزِّز موقفها، لأنّها توفر لها الحاضنةَ الطبيعية الوطنية لإطلاق أوسع مشاركة للجماهير في عملية المواجهة، وإطلاق طاقاتها ومواهبها وإمكانياتها ـ غير المسروقة وغير المنهوبة وغير المسحوقة تحت وطأة الاستبداد والقمع والقهر الداخلي ـ في مواجهة الضغوط الإسرائيلية والدولية. فالمجتمع المنهزم داخلياً، لا يمكن أن ينتصر في أيّ معركة خارجية. والفرد المهزوز وعديم الثقة بسلطته، والكاره لها والحاقد عليها بسبب تسلطها عليه، وتفقيرها له، وسرقتها لخيرات وطنه، ... إلخ، لا يواجه، بل يَرْكَنُ ويتحوّل إلى عنصر سالب.. من هنا تأكيدنا الدائم على أنّ قضيةَ الديمقراطية هي المدخل الأوليّ والأساسي لمشروع المقاومة التاريخي. لأنّها تهدف ـ كما قلنا ـ إلى إعادة السياسة والقرار إلى حضن المجتمع والأمة ككل، وإعادة إدخال الشعوب في المعادلة السياسية الإقليمية والدولية، وليس الوطنية فقط. وهي المالكة وحدها لكوابح وقف سياسة الهروب إلى الأمام التي تمارسها نُظمُنا ونُخبنا الحاكمة. وهي القادرة على خلق أفضل شروط إعادة بناء الوطنية العربية =

ـ والمُفصحة عن نفسها لغوياً بالممانعة ـ أن تفتح بابَ التأسيس لحالة جديدة تقوم على نمط اجتماعي اقتصادي ما، تظهر كصيغة من الفعل الاجتماعي التاريخي، وتشترك معها صيغٌ أخرى من هذا الفعل في كل المستويات والأصعدة السياسية والعسكرية والجغرافية والنفسيّة والاستراتيجية. .

وتبرز من تلك الصِّيغ ـ بحسب الدكتور طيِّب ـ الثورة والنهضة والإصلاح وحركة التحرر والانتفاضة. وهي ترتبط فيما بينها، كما تتفاعل في حدود واعتبارات أخرى. من حيث كونُها تتأسس على قاعدة الانتماء إلى الوطن بوصفه مرجعيةً تاريخية وسوسيوثقافية وحضارية وجغرافية، وبمثابة كُتلةٍ بشرية تترابط فيما بينها بشبكة مصالحَ وأهداف وتطلعات وغايات مشتركة أو مختلف عليها.

عناصر ومقومات المشروع النهضوي الجديد كما يُمكن استنتاجها عند التيزيني:

1 ـ التأصيل المادي للتاريخ، والنقد العلمي للتراث:

ويعني بها إحالةَ حركة التاريخ العربي ـ فكراً وعملاً ـ إلى منَازعَ ورؤى مادية بحتة، ليس للمعنويات والقيم الروحية فيها أيُّ دور أو أثر يذكر. وذلك بالاستناد إلى القوانين الجدلية المحرّكة للتاريخ، في تصاعده الارتقائي وجدليته المتواصلة والمستمرة.

= على معاييرَ جديدة. ومن دون ذلك ـ وكما قال ذات مرة الدكتور برهان غليون ـ سوف يستمر التراجع، وتتوالى الانهيارات التي نشاهدها في فلسطين ولبنان والعراق أيضاً إلى ما لا نهاية. وهنا تكمن أساساً أهميةُ الربط المنطقي بين الديمقراطية والوطنية كشرط لنجاحهما معاً، كونهما وجهَين متضامنين لمعركة واحدة هي معركة الحرية الفردية والجماعية.

مع ضرورة التركيز طبعاً على النقاط المضيئة في التاريخ، ودراسة المواقع السلبية على ضوء العقل العلمي الجدلي، بما يعنيه ذلك من قراءة معرفية نقدية متميزة لمكوِّنات التطور المعرفي العربي بعناصره وامتداداته المتعددة. . بما يفضي إلى تقديم قراءة جديدة للدين والتراث العربي عموماً، ابتداءً من المراحل الأولى للتاريخ العربي، مروراً بظهور الديانات التوحيدية، وخصوصاً ما يمسُّ الحاملَ الثقافيَّ للخطاب الديني العربي (الإسلامي منه بشكل خاصّ)، وكشف منظومة القيم الرفيعة التي ارتبطت بذلك الحامل الثقافي والسِّمات الحضارية الغنيَّة.

2 ـ الحداثة والتنوير العقلي:

ويعني بها امتلاكَ قوة المعرفة وسلطة العقل، عبر التفاعل الخلّاق المُبدع مع الآخر؛ حيث إنَّه من المعروف تاريخياً أنَّ البنيةَ المعرفية العربية ـ وليس الحالات الطائفية والمذهبية العشائرية وغيرها. . ـ لم تكن مُنغلقةً على نفسها. ولذلك استطاعت أن تمتلك وتعالج العناصرَ المعرفية، وتنفتحَ على باقي الحضارات والتيارات الفكرية والفلسفية، وتضيف إليها أشياء كثيرة جديدة؛ أَيْ أنَّها امتلكت التأصيلَ المنهجي العلمي المادي القائم على اللايقين والنقد والسببية والشكّ المنهجي العلمي والتأصيل القانوني. .

3 ـ تحقيق قِيم العلمانية والديمقراطية والتعدّية والعقلانية:

يعتبر الدكتور طيِّب أنَّ إنجازَ جوانب المشروع النهضوي العربي الثلاثة (مشروع الدولة الوطنية العربية الواحدة، وقيادة الصراع ضد العدو الصهيوني، وفك الارتباط مع مركزية النظام العولمي وحلقاتها المتعددة)، لا يُمكن أن يحقق نتائجَ متقدمةً من دون مشاركة جميع

الحوامل الاجتماعية مجتمعةً، بحيث يستند كمشروع متكامل على البنية الجماهيرية المنتجة والفاعلة، التي تكمن مصلحتها الحقيقية في إعطاء ذلك المشروع زخمَه وقوّته الحقيقية ووقوده الدائم الذي يحتاجه. وهذا الأمر لن يحصل واقعاً ما لم تتكرَّس قِيم العَلْمنة (الحياد) والديمقراطية والعقلانية في داخل اجتماعنا الديني والسياسي العربي والإسلامي.

ولعلَّه من الحاسم، في هذا السياق، أن يُشار إلى أنَّ الإقرارَ بالتعددية السياسية والثقافية في المجتمع العربي وبالعلم والفكر النقدي (وهي من مبادئ وقيم المشروع النهضوي العربي الجديد)، يُمثّل واحداً من المداخل الكبرى إلى إنجاز المثقفين العرب مهمةَ النقد والنقض، نقد ما هو قائم ومُهيمن في الوضعية العربية الراهنة اجتماعياً وفكرياً، ونقْض ما هو ـ في ذلك ـ فاقدٌ لشرائط المصداقية المعرفية التاريخية، وصولاً من هذا أو ذاك إلى فعل استراتيجي عربي جديد.

هكذا إذاً، يتحدد الأمرُ ـ في جماع القول ـ بالانخراط في عمل فكري ثقافي مؤسَّس معرفياً باتجاه تقدم عربي باحتمالات مفتوحة، أي ـ كذلك ـ في تكوين مثقف عربي يمكن ضبطُه بأنَّه المُفكر فاعلاً، والفاعل مُفكِّراً.

هُنا يعترف الدكتور طيِّب بوجود إشكالية حقيقية في طبيعة تعامل العقلية العربية مع تلك القيم والمفاهيم الإنسانية العامة، على مُستوى الفهم والقبول والتبنِّي ومن ثَمَّ العمل.

حيث لا تزال عقليةُ «فِطريَّة التاريخ» مسيطرةً على الأذهان والعقول، في الوقت الذي ينبغي أن يكون التاريخُ مجالاً مفتوحاً للدرس والنقد، تتوافر فيه إمكانيةُ التجاوز أيضاً.

4 ـ المقاومة التاريخية للنظام العوْلمي الإمبريالي :

اقترنتْ نهايةُ الاتحاد السوفياتي ـ بعد حرب الخليج الثانية، وانهيار جدار برلين، ودخول العرب في مفاوضات تسوية مع عدوهم التاريخي (إسرائيل) بنشوء ما اصطُلح على تسميته بـ «النظام العالمي الجديد» الذي لا يقبل بأقلَّ من الجميع في العالم. . والإشكال العالمي الجديد والعربي بخاصة، يتأسس في هذه النقطة بالذات. فعلى المستوى الداخلي تحكُم مجتمعاتِنا نُظُم لم تُنتج شيئاً حقيقياً، وعلى المستوى الخارجي تحوَّل النظامُ العالمي الجديد إلى نظام عوْلمي شامل باغَتَ النظامَ العربيّ، وهو يعمل على الْتهامِهِ ـ بدُوله وشعوبه ـ مع أنّ هذا النظامَ العولمي أسّس بدوره لهذه المنظومة ولكن الآن يريد أن ينهبَها تماماً.

من هُنا تقتضي ضرورةُ قيام مشروع نُهوض عربي جديد لإعادة الاعتبار لدور «جدليّة المقاومة والتحرير» لأنّ النظامَ العالمي الجديد ـ الممثل بالتحالف العضوي المتين بين الإمبريالية والصهيونية ـ رفعَ مُشكلاتِ العالم إلى حدها الأقصى، وذلك عبر إعادة النظر في مفاهيم الزمان والمكان والحدود والتاريخ والحداثة والتقدم، فوضع العالَم بهذا المعنى على حد السيف، إما أن يُصبح قادراً على السير بطريقة أو بأخرى. لكن بكل الأحوال عبر الاقتراب من الاتجاه الأعظم في العالم المعاصر، وهو اتجاه التقدم. . إمّا أن يفْعَل العالم العربي ذلك وإمّا فلن يستطيع ذلك غداً. لأنَّ الخريطةَ العالمية يُعاد النظر فيها مجدداً، بحيث إنَّك لن تستطيع أن تفعل غداً ما عليك أن تفعله اليوم.

هُنا أهمية سؤال المقاومة والتحرر. . وهو سُؤال يتأسس على مضمون داخلي كبير، ممّا يعني ضرورةَ الفعل التاريخي المكثَّف الذي

يضعُنا أمام واجهة إعادة البناء في العالم العربي. وقد تكون البدايةُ في الملف السياسي بفتح المجتمع السياسي وإلغاء القوانين الاستثنائية التي تكوَّنت في العالم العربي على مدى عُقود عديدة وفي مقدمتها قانون الطوارئ والأحكام العرفية، ثم القيام بخطوات حاسمة في سبيل المشروع النهضوي.

5 ـ المعرفة العلمية وتوْطينُ التقنية الحديثة:

يُواجه العربُ في عصرهم الحالي تحدياتٍ وإشكاليات خطيرةً على مستوى الداخل والخارج، تنتظر الإجابة العلمية الأوّلية. وهُم ـ في هذا المجال ـ مدعوُّون للوقوف الجدّي أمام مسؤوليات البناء الداخلي والمواجهة الخارجية النقدية. ومن شأن هذا وذاك أن يضعَهم أمام التأسيس العلمي لعلاقتهم بالتاريخ والفعل الإرادي الذاتي، ومن ثم لفهمهم لجدليات الموضوع والذات، والتاريخ والإرادة، وذلك عبر احتفاظهم برؤية نقدية لمفاهيم القانون العلمي الطبيعي والقانون الاجتماعي السوسيولوجي والتاريخي.

ويأتي بناءُ الداخل على قاعدة العلم والمعرفة العلمية على رأس اهتمامات المشروع النهضوي بعد أن أصبح العلمُ والتقنية الحديثة جوهرَ الحداثة المعاصرة، وناظمها الحقيقي، وتحوَّلت التكنولوجيا إلى فائض سلعة نتيجةً لفوضى الإنتاج الرأسمالي وسيطرة المعلوماتية وإعادة ترتيب مواقع قوة العمل.

وانطلاقاً من القُدرة الاقتصادية والموارد والثروات الطبيعية والبشرية الهائلة للكتلة الاجتماعية العربية، فإنَّ هذه الأخيرةَ يُمكنها من خلال

برنامج تنموي متكامل متصاعد، أن تمتلك التّقانةَ اللازمة لمشروعها التنموي، ليس من ناحية البنية التقنية التحتية فقط، بل ومن ناحية المعرفة التكنولوجية، بما في ذلك امتلاك الأمة العربية لعقول قابلة لتجاوز الزمن الميقاتي (الفيزيقي) باتجاه زمن اجتماعي كثيف.

قراءة نقدية في مفهوم العَلْمنة (والمدنيَّة) وإشكالية العلاقة مع الإسلام:

سنناقشُ هنا مقولة «العلْمنة»[1]، وهي التي يُسمِّيها طيِّب تيزيني بـ«الحِيادة» نظراً لكونها مُقوِّماً مهماً وأساسياً للمشروع النهضوي العربي التنويري الجديد كما يطرحه الدكتور التيزيني.. بالرغم من انهيار أساسه العلماني، وتراجعه حتى وصل مرحلةَ الإخفاق الذريع في تحقيق أدنى متطلباته العملية.

أما عن مناخ (وأسباب) هذا التراجع والإخفاق أو عدم نجاح تطبيق العلمانية حتى الآن في الوطن العربي، فيرجع ذلك من الناحية التاريخية ـ ودائماً بحسب التيزيني ـ إلى مرحلتين في الإخفاق:

الأولى: في القرن التاسع عشر مرحلة النهضة الأولى.. وتمثّل هذا الإخفاق في التوقيت التاريخي ما بين مرحلة النهضة وبين ظاهرة الاستعمار التي كانت تتّسع وتتعاظمُ بحيث أصبح هناك تقاطبٌ تاريخيٌّ

---

(1) تكونت العلمانية ـ Secularism وهي مُشتقة من أصلها اللاتيني Seculum والذي يعني الفريق أو الفئة ـ كظاهرة فكرية وعملية في الغرب الحديث على أثر حدوث جملة من التغيرات والتحولات الاقتصادية والسياسية والثقافية والاجتماعية عقيب عصر النهضة، وكان من أهم منجزاتها ونتائجها تبلورُ منهجية «فكرية ـ سياسية» خاصة بفصل الدين عن السياسة.

نشأ بين هذا وذاك، وفي النهاية انتصرت قوة الاستعمار التي طغت على العلمانية التي كانت ناشئة، ولم تستطع النهضة، أن تصمُد في وجه هذه القوة الطاغية.

الثانية: المرحلة التي نعيش الآن.. وبدايتها مع نُشوء النفط أو ظهوره في السبعينات فأسَّس لمجتمع استهلاكي ما أزال الطبقةَ الوسطى، وهي التي تُحاول أن تؤسس لمشاريع نهضوية.. وثم أتت الانقلاباتُ العسكرية، وكانت النتيجة أنْ تبلورَ نظامٌ في بعض الدول نسميه الآن «النظام العسكري = العسكرتاريا العربية» التي وضعت مشروعها وهو ابتلاع المجتمع بِرُمَّته. وقد أفضت الآن إلى «دولة أمنية».

في الواقع يُؤكِّد الإسلاميون عموماً أنّ القرآن الكريم يُقدّم الدين الإسلامي للناس جميعاً على أساس أنّه عقيدةٌ دينية ورؤية اجتماعية حياتية ناظمة لحركة الواقع الروحي والمفاهيمي، ينبثق عنها قانونٌ ونظام شامل للإنسان والحياة، لذلك فهو (أي الإسلام) ليس مُجرّدَ علاقة روحية بين العبد وربه وحسب، بل فيه شيءٌ من الروح ونفحةٌ من الأخلاق تنعكس على الواقع الداخلي للإنسان، كما أنَّه ليس جملةَ تصوُّرات قيميَّة لا تخضع للعقل والعلم، ولكنه دين اجتماعي أنزله الله من أجل إقامة العدل بين الناس، وبالتالي إيصال كل إنسان إلى كماله المُمكن له (تحقيق السعادة والهناء الروحي في الدنيا والآخرة).

وهكذا انطلقت الأديانُ كلها ـ ومنها الإسلام ـ منذ بداية حركة التاريخ وفجر النبوات من أجل أن تُشرّع للإنسان القوانينَ والمبادئ التي تنظم له خط العدل، عدل الإنسان مع ربه، وعدله مع نفسه، وعدله مع

الناس وعناصر الحياة الأخرى من حوله[1]. وجعلت له في كل ما يفعل وما يترك قانوناً معيناً مُبرمجاً يستمد حيويَّته وحركيته مما أراد الله من مصالح للإنسان ليقوم بها، وليبتعد عن المفاسد التي نهاه عنها.

من هُنا لا يكون الإسلامُ ـ كما يُعبّر الإسلاميون ـ فكرةً روحية وأخلاقية مجردة ومثالية تحلّق في عالم الخيال، أو تعيش في داخل الذات في علاقة الذات بالله.. ومن هنا أيضاً يكتمل الجانب الروحي للإسلام بالجانب «الاجتماعي ـ المدني»، كونه يمتلك جانباً غيبيّاً يتَّصل بالعقيدة، وجانباً مدنياً يتَّصل بالحياة والوجود الخارجي، ولا يُوجد فصل أو قطيعة بينهما حتى نتحدث عن إشكاليات إدخال السياسة في الدين أو إدخال الدين إلى عُمق الحياة السياسية والاجتماعية. لأنّه من المفترض ـ مبدئياً ـ أن يُمارِس الدين حركته ـ في الواقع الاجتماعي المدني ـ من خلال الأساليب والأدوات العقلانية المتوازنة المتعارف عليها التي لا تسيء إلى خطوطه العامة، وإلى أخلاقياته وقوانينه.

إنَّ هذا الرأيَ صحيح عقائدياً وفكرياً.. لأنَّ الإسلام ـ وبخلاف

---

(1) لاحظ مضمون الآية: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ﴾ [الحديد: 25] الذي يعني أنّ مسألة الدين تُساوي وتوازن مسألة العدل؛ أي أنّ الرسالات السماوية كلها تختصر حركتها بهدف واحد هو العدل. والعدل يمثل قيمة عملية واقعية لا يمكن أن تتحقق من دون آليات، وهيئات، ومؤسسات، وقوى سياسية مختلفة تسعى إلى تحقيق قيمة العدل. إنّ مسألة عدل الإنسان، وعدل الحاكم، وعدل القانون، وعدل القضاء هي مسألة تختزن في داخلها المعنى الدنيوي، والخط السياسي التنظيمي الاجتماعي الذي يقود الناس إلى النظام الأفضل لهم في حياتهم، والذي لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال التقائه بالقيم الدينية الحقيقية الإنسانية.

المسيحية[1] التي ساعدت هي نفسها على إحداث الفصل بين الدولة والدين ـ منظومةٌ متكاملة من المبادئ والأحكام والضوابط الشرعية التي يلتزمها الفردُ المسلم بصفة أنّها واجبٌ ربانيّ مقدس في مجال الحقوق والواجبات الشرعية والسياسية، وعلى نطاق المعاملات، والعقود، والعقوبات، وقوانين خاصة وعامة أو تفصيلية في مجال الحقوق الفردية والاجتماعية تنظّم سلوكية الفرد والجماعة والأمة. ثم إنّ نبيَّ الإسلام (ص) نفسه كان قائداً للدولة الإسلامية، وهو الذي عقدَ التحالفاتِ، وخاض الحروبَ، ونظَّم المعاهداتِ، ووقَّع المواثيقَ، واضطلع بمسؤوليات تنظيم الاجتماع السياسي والمدني الديني، كما هو رأي الإسلاميين.

إضافة إلى ذلك فإنَّ التاريخَ السياسي والاجتماعي الإسلامي لم يشهدْ أبداً أيَّةَ حركة قامت على أساس الفصل بين الديني والدنيوي، أو الفصل بين الدين والدولة، أو بيْن الدين ونظام الاجتماع السياسي أو الحقوقي أو المدني (باعتبار أنّ الإسلامَ كان هو الذي أسَّس للجانب المدني، وأكَّد عليه، وشرّع له) على الرغم من أنّ نفسَ هذا التاريخ قد عرف الكثيرَ من ثورات الإصلاح في داخل الأمة التي قامت غالباً على مبدأ ضرورة العودة إلى رُوحية المبادئ الإسلامية الأصيلة الأولى في

(1) تخلو المسيحية من المبادئ والشرائع الخاصة بتنظيم الاجتماع البشري على صعيد السياسة والحقوق والمعاملات. فمملكة المسيح ليست في هذا العالم، وهي ـ في الأساس ـ فَصَلَتْ بين الله وبين القيصر. لذلك فالمسيحي عندما يرتضي العلمانية كحركة في الجانب القانوني التشريعي الوضعي لا يخسر شيئاً من التزامه وإيمانه الديني. ولكنّ المسلم يخسر كثيراً؛ لأنّه إذا أمكنه أن يخضع للواقع القانوني المدني ـ في غير المجتمعات المتنوعة ـ فإنّه يعيش ازدواجية فكرية وعملية في الواقع بين ما هي الشريعة وما هو القانون المدني. وبذلك يكون الإرباك والاضطراب والقلق السلبي محور حياته.

وجه السلطات السياسية الحاكمة التي استأثرت بالفيء، وبالسلطة، والامتيازات لوحدها مُدّعيةً أنّها تحكم بموجب صَكٍّ إلهيّ مُقدس.

إنَّ البداياتِ الزمنيةِ الأولى لاندلاع السِّجال الفكري بين أنصار مشروع الدولة الإسلامية وأنصار الصِّيغة العلمانية لا تكاد تتعدَّى بضعةَ عقود من السِّنين، كان الوعي الإسلامي قبلها لا يعيش اضطراباً حيال القضية ،مفهوماً ومشروعاً، بل جُلُّ النقد الذي كُتب ـ في هذا المجال ـ كان يتطلَّع إلى إدخال تعديل على التجربة القائمة فعلاً باسم الخلافة أو باسم الدولة الإسلامية. وبضعة عقود في حساب الوعي التاريخي للأمم لا تعطي شرعيةً للصيغة العلمانية للدولة إذا أردنا أن ننظر إلى المسألة من زاوية التقادم الزمني.

فالمسلمون عاشوا طوال قرون مع صيغة الدولة الإسلامية ـ بصرف النظر عن نقاشنا لهذه الصيغة، سلباً أم إيجاباً ـ دون أن تكون هناك مشكلة نظرية تقود إلى الرَّفض، وإذا كُنا قد شهدنا كثرةَ الصياغات الاجتهادية، فهي جميعاً تلتقي على الإيمان الكامل بالدولة الإسلامية كقاسم مشترك فيما بينها[1].. ونحن قد نفهم العلمانيةَ ـ في حقيقة مفهومها العلمي الصريح ـ بأنَّها ليست ضدَّ الدين، وليست إلحاداً، بالرغم من وجود فئات ملحدة تتخذ العلمانية شعاراً لها[2]، وأنّها لا تلتزم

(1) خالد توفيق، «موقف التيار العلماني من الدولة الإسلامية».. مجلة التوحيد، العدد 93، ص30، سنة 1998م.

(2) يرفضُ الإسلام رفضاً قاطعاً مفهوم العلمانية الملحدة، ويتنافى قطعاً مع مُوجباتها ومنطلقاتها وركائزها الفكرية. وهذا عائد إلى طبيعة العقيدة الإسلامية بوصفها نظاماً فكرياً وعقائدياً دينياً، في حين أنّ العلمنة تَنفي الدين من أساسه. لذلك لا مجال للتوفيق أو الالتقاء بينهما.

ـ في الواقع القانوني ـ ديناً معيَّناً، وليست مُلزمة ـ في الواقع السياسي ـ بخطوط دين معيَّن.

إنَّني أرى ـ من خلال المقاربة السابقة ـ أنَّ نقطةَ الخلاف الوحيدة بين العلْمنة المُؤمنة[1] وبين الإسلام، هي في علاقة الدين بمسألة التشريع والسياسة التي يعتقد العلمانيون بعدم وُجود أية صلة للدِّين بتنظيم المجتمع سياسةً وتشريعاً، في حين يرى المسلمون أن الدِّينَ الإسلامي أساسٌ في عملية التشريع والسياسة والتدبير، باعتبار أنَّ العدلَ يختزن في داخله عدْلَ الحكومة والسلطة والحاكم، وعدل الشعب وعدْل المجتمع والأمة. وعندما يكون الأمر كذلك فكيف يمكن أن تتحرك مسألة العدل في الواقع الاجتماعي والسياسي؟!.

إذاً ليس للعدل معنًى في الواقع العملي من دون سياسة واجتماع، كما أنَّ الدينَ ليست له أيَّةُ واقعية أو فائدة من دون عمل اجتماعي يخدُم

(1) مصطلح فكري يشير إلى العلمانية التي تقول بالتصرف وفق المقتضى العقلي، وفصل الدين عن الدولة، لكن من دون التورّط في مواجهة حادة مع الدين من خلال نفيه؛ أي أنّها تعترف وتُقرّ بوجود الدين وتتعايش معه بسلام، لكنها لا تُعطيه دوراً في العمل السياسي والتشريعي القانوني. ويمكن أن نقول هنا بأن للعلمانية ـ على وجه العموم ـ وجوهاً هي:
أ ـ وجه معرفي يتمثل في نفي الأسباب الخارجة عن الظواهر الطبيعية أو التاريخية.
ب ـ وجه مُؤسَّسيّ يتمثل في اعتبار المؤسسة الدينية ـ كما هو الحال بالنسبة للعلمانية المؤمنة ـ مؤسسة خاصة.
ج ـ وجه سياسي يتجلى في إبعاد الدين عن السياسة.
د ـ وجه أخلاقي وقيمي يربط الأخلاقَ بالتاريخ، والوازعَ بالضمير.
وبذلك فإنّ نظرية الفصل بين الدين والدولة تتلخص ـ بحسب العلمنة ـ في ميدانين رئيسين: ميدان المجتمع السياسي الذي تُصبح فيه هذه النظرية رداً مباشراً على النظام الثيوقراطي، وميدان النشاط العقلي حيث تهدف العلمانية إلى تصفية الإرث الماضي، واستبدال النظام اللاهوتي بالنظام العلمي كمصدر لمعايير المعرفة الصحيحة واليقينية.

الناسَ والمجتمعات. . فلماذا إذاً تريد العلمانيةُ ـ وهذا هو لسان حال الإسلاميين ـ فرضَ دينها وتشريعها الوضعي الجديد علينا كمسلمين، ونحن نزعم بأنّنا نمتلك قانوناً متكاملاً ندينُ به ونحترمه، ونُقدسه، ونلتزمه في مسيرتنا الحياتية والإنسانية بكل مفرداتها وعناوينها، من خلال تشريعات الله الدينية والمدنية الواردة في القرآن الكريم والسُّنة الشريفة كما يقول الإسلاميون؟! ولماذا يُصرُّ عليها (على العلمانية) أصحابُها بعد أن أدّت إلى تحْطيم التكوينات السياسية والاجتماعية والثقافية التقليدية في بلدانها، وخلخلَت التوازناتِ الاجتماعيةَ المادية والروحية، الأمر الذي كشف لنا بوضوح عَجْزَها عن صياغة معاييرَ ونُظم جديدة يمكن أن تُكسبها ولاءَ الجماعة، وشرعيتها، وإجماعها كشرط أساسي لإنهاء التناقضات الاجتماعية والتوترات السياسية المتفجرة في كل حدْبٍ وصوْب من عالمنا الإسلامي، والإسراع في معالجة الأزمة الحضارية المفتوحة التي من مظاهرها تدهورُ المناخ الفكري، ومصادرةُ الحريات العامة، وتراجع مناخ الحوار العقلاني والمسؤول.

لقد كانت مُحصِّلة ذلك التعقيد بين العلمانيين والإسلاميين أن انْتفتْ علاقاتُ الوعي والحوار والتعاون المتواصل بين القوى والنخب الفكرية والسياسية العربية والإسلامية التي تورّط ـ فريق منها ـ في إقصاء ونفي الإسلام نفياً كاملاً من دائرة الاجتماع السياسي لظنه ـ خطأً ـ بأنّ هذه الطريقةَ الاستبعادية المأزومة هي السبيلُ الوحيد لإقامة الدولة الحديثة بجنَّتِها العلمانية الموعودة، فيما تورَّط قسمٌ كبير من الفريق الآخر بمعاداة الدولة الحديثة وتكفير المجتمع ككل لظنّه خطأً بأنها بديلٌ عن الإسلام، أو على الأقل لِظنّه بأنّها بديلٌ عن قيم الإسلام وشرعيته في المجال الاجتماعي.

لقد نتجَت تلك الورْطةُ التي وقع فيها فريق من الإسلاميين ـ في إطار موقفهم الرَّافض مُطلقاً لفكرة العلمنة ـ عن وجود خلل منهجيّ وفكري في طريقة وَعْيهم واستيعابهم لمدلول ومصطلح «العلمنة» من خلال عدم التفريق ـ إسلامياً ـ بين موضوعة السلطة كشأن بشري خاضع للتصورات والمفاهيم والتحولات والتغيُّرات البشرية بكل عناوينها ومفرداتها، وبين موضوعة الشريعة التي تُعتبر شأناً إلهياً لا دخل للإنسان فيه مطلقاً.

إنَّ الإسلامَ يؤكد ـ في هذا السياق ـ على ضرورة عدم تدخل السلطة أو المؤسسة الدينية ـ كسلطة إلهية تدَّعي لنفسها العصمةَ وعدمَ الخطأ ـ في حركة المجتمع والناس، طبعاً فيما يخصُّ السلطةَ والحكم وطرق (آليات) تداول السلطة التي يجب أن ترتكز ـ في الوعي الإسلامي ـ على مبدأ الحرية والاختيار وحق المعارضة (حرية التعبير وإبداء الرأي) الذي ضِمنَ الإسلامُ وجودَه وهيَّأ له أجواءه الخاصة في داخل البنية الإسلامية.

وفي هذا المجال، يقول الإسلاميون: إنَّ الإسلام لا يُلغي مكاسبَ العلمانية الغربية في ما أنجزَت من تحرير للعقل، واكتساب إبداعات علمية تقنية، وقيام سُلطات مُنتخبة شعبياً وفق المبدأ الديمقراطي، بل يُرحب بها، ويهبُ لها الرؤيا التكاملية والفكرة الموجهة، بما لا يجعل منها وسائلَ للتسلط والتدمير وإلغاء الآخرين، وإنّما من خلال جعلها مُجرَّدَ وسائل لعبادة الله والتقرب إليه، عبر تسخيرها لخدمة العائلة البشرية كلها، والمحافظة على الحياة، وإعداد الإنسانية لنيل رضوان الله (خالق الكون والإنسان) والسعادة في الدنيا والآخرة، وتحقيق التعارف والتعاون والعدل بين البشر استجابةً للنداء الإلٰهي لكل البشر: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا

ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَـٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾ [الحجرات: 13].

كذلك فإنَّ العَلْمنَةَ نفسَها لا تفترض ـ ولم تفترض في أي مكان ـ فصلَ الدين عن السياسة، أو المعارضة بين قيمهما، فقيَمُ السياسة لا يمكن أن تصدر عن شيء آخرَ غير معتقدات المجتمع وإيمانه، وإلاّ أصبحت السياسة نفياً لهويته الوطنية.

ولكنّ السؤال يبقى ماثلاً أمامنا: كيف نَحُلُّ إشكاليةَ الإسلام والعلمنة؟!.

في الواقع إنَّ الإنسانَ المسلم محكومٌ بفكرة (وفطرة) التوحيد ـ أي التنزيه الكامل لله تعالى ـ. وهذه الفكرة تحْظى ـ على ما يظهر فكرياً وتاريخياً ـ بالأولوية المُطلقة في فكره، وعقيدته، وجميع تصوراته عن الحياة والوجود، لتشكّل ـ من خلال ذلك ـ الأساسَ الأولي لكيان الأمة المسلمة الواحدة. لكنّ هذا الفردَ المسلم يُواجه كغيره من أفراد البشرية، واقعاً تعددياً متنوعاً (وربما متناقضاً أحياناً) في عناصره ومعطياته وأبعاده في طبيعة الواقع الدنيوي الاجتماعي والحضاري، فكيف يُوفِّق ـ والحال هذه ـ بين عقيدته التوحيدية ودُنياه التعددية المتنوعة؟! ثم كيف يُرضي ربَّه من خلال الالتزام بأوامره ونواهيه، ويعمل ـ في الوقت نفسه ـ على فتح إمكانات واقعية جديدة له في الحياة الاجتماعية التي يعيش بين جوانبها بمستجداتها ومتغيراتها الهائلة والمناقضة ـ في كثير من مواقعها وامتداداتها ـ لعقيدته الدينية وفكره الإسلامي من أجل بناء مجتمعه المدني المتطور والحديث؟! ما هو الحل، وكيف يُحسم الأمرُ، إذا كانت هناك إمكانيةٌ للحسم في واقعنا الراهن؟!.

إنَّنا نتصور بأنَّ فكرةَ اللاَّحسم والرِّضى بواقع تعايُش الأضداد (ثنائية العلمنة والدين مثلاً) قد شكّلت ـ في داخل بيئتنا الفكرية والثقافية والاجتماعية ـ مدخلاً لإحداث حروب وتوترات سياسية وفكرية في تاريخنا الثقافي الماضي والحاضر، ألقتْ بظلالها السلبية على واقعنا المعاصر.

وطبيعيٌّ جداً أن نؤكد هنا مسألة هامة، وهي أنّنا لا ندعو مطلقاً إلى سلوك طريق الاستبداد الفكري والسياسي، وإلغاء الآخر ـ وممارسة الاختزال الأُحادي الجانب كما دعت إليه ومارسته (ولا تزال تمارسه) النخب السياسية الحاكمة في مجتمعاتنا العربية الإسلامية من خلال سيطرتها المُطلقة على مقاليد الحكم والسياسة ـ ولكننا نريد أن نبحث عن حلٍّ وعلاج واقعيّ لتلك الإشكالية الثنائية الخطيرة التي حرمتنا من الاستخدام النوعي الفعَّال والمنتج للقدرات والطاقات الهائلة الموجودة عندنا، من خلال ضرورة تعبئة إمكانيات الأمة ومواهبها في معركتها الحاسمة ضد كل مواقع تخلُّفها واهترائها وانهيارها الحضاري الاجتماعي والسياسي، والواقع العملي يُثبت صحة ذلك.. إذ إنّنا لا نزال نلفُّ وندور في فراغ كبير حول أسئلة وثنائيات كثيرة، والإنسان في عالمنا العربي لم ينخرط بعدُ بفعالية في عملية التنمية والإبداع الحضاري، بل لا يزال يتصارع في داخل وعيه وذاته مع نوعين من الولاء والانتماء، لفكره وعقيدته، وواقعه المتناقض والمتعدد، الأمر الذي جعله يَنسُج حول نفسه شبكةً من النسيج التوفيقي متعددةَ الخيوط والبطانات والألوان، وذلك لحماية تلك الذات والهوية والثقافة من التفكُّك والانحلال والضياع.

ونحن نهدف من خلال الطَّرح السابق ـ الذي قد نتحفظ على بعض تفاصيله ـ إلى إطلاق سراح الاجتماع المدني والسياسي الإسلامي، وتحرير مكوناته ومنطلقاته الموضوعية المحاصَرة بين عَلْمنة تتسع للإسلام ولكنها تصرُّ على استبعاده وعزله ونفيِه، وبين إسلام يتَّسع للصيغة المدنية المؤسَّساتية (على صعيد السلطة السياسية البشرية في معناها الدنيوي والتنظيمي والمؤسساتي في المجتمعات المتنوعة فحسب)، ولكنه يصر على استبعادها من خلال سلوكيات وتنظيرات بعض المسلمين. ولعلّ في هذه الحقيقة المُرَّة ما يُسلط ضوءاً على ذلك الانشطار العدائي الحاد في داخل المجتمعات العربية والإسلامية بين المجتمع المدني والسياسي. ولذلك قد يساهم ذلك العلاجُ الوسطي[1] التقريبي ـ إذا صحَّ التعبير ـ في تطوير الواقع السياسي والاجتماعي للمسلمين، ويدفع باجتماعهم المدني إلى المواقع الضرورية من التقدم، والدرجات العالية من الرُّقيّ، وامتلاك شروط الحياة المعاصرة، ومواجهة

(1) يخضعُ الفكر العربي الإسلامي ـ الذي تتنوع نماذجه وتتمظهر حركته من خلال تيارات ثلاثة هي: الإصلاح الديني، والسياسي، والعلمي العلماني ـ لبنية واحدة تكاد تنطبق عليها أحكام واحدة (وهي بنية التعصب والانغلاق والوصائية وادعاء امتلاك الحقيقة المطلقة). وهذا أمر يعيننا كثيراً في التأسيس الجدي لمشروع جديد (بعد أن انهزمت المشاريع الفكرية والسياسية برمّتها، وأصبحنا ككتلة تاريخية بشرية، عاجزين كلياً عن إحداث أيّ فعل أو تأثير ما في حركة الأحداث السياسية أو العلمية أو غيرهما..). أي أننا نحتاج الآن للبحث عن الجذور والبنى المشتركة للفكر العربي والإسلامي بكل تياراته وقواه الثقافية، والسياسية، وعلى مدى أجيال طويلة.. ويكمن الحل بدايةً في إيجاد إطار مدني عام يمكن لمختلف تلك التيارات والعقائد أن تمارس من خلاله حريّتها في التعبير والتفكير والدعوة والتنظيم. الأمر الذي يفتح المجال للإنسان للقيام بدوره الطبيعي في خدمة المجتمع الذي يعمل فيه من خلال تعميق الحريات العامة، وصيانة المجتمع المدني الإسلامي الذي يتأسس على قيم الإسلام المنفتحة على الحياة والإنسان.

تحدياتها من خلال ضرورة التجديد والاجتهاد في فهم الدين، ومواكبة متغيرات العصر والحياة بما ينسجم ويتوافق مع المُعطيات والأسس الحضارية الدينية الإسلامية، مع المحافظة ـ طبعاً ـ على الفكر الذي ينطلق من صميم الحقيقة بعيداً عن خصوصيات البيئة، وجزيئات الثقافة والجوانب العاطفية؛ لأنّه يمثّل فكرَ الحياة. وهذا الأمرُ لا يعني بالضرورة بقاءَ القيم والمعايير ـ التي يفرزها هذا الفكرُ ـ مُطلقةً ومثالية في آليات تطبيقها في حركة الواقع، ولكنْ أن تكون نسبيةً وواقعية في طرحها وممارستها من قِبل الإنسان خصوصاً في ظروفنا الحالية المليئة بالتقلّبات والتحوّلات اليومية المتزايدة.

إنّ ذلك يتطلب من القيم الأخلاقية في المجتمع المدني أن تكون واقعيةً، مرِنةً، ترتبط ارتباطاً مباشراً بالممارسة العملية للإنسان، تُخاطب مشاعَره وأحاسيسه في أوضاعه الطبيعية المختلفة في الحياة، ثم نحاول ـ بعد تنمية وعيه وإرادته ـ الارتفاعُ به إلى المثل الذي لا يقترب من خلاله الإنسانُ إلى ذروة الحتميات التي تعْزِله عن واقعه، ولكن أن تدفعه إلى تقصير المسافة بين القيمة كنظرية وبين القيمة كتطبيق. لأنَّ القيمَ لم تُصنع أساساً ليبلغَها الإنسان ولكنْ ليقتربَ منها، ولتكونَ قاعدةً لحمايته من الانحراف، وتحديد خط سيره الواقعي.

إنَّ المسألةَ التي يريد الإسلام للمسلمين أن يُحرِّكوها ـ في كل التزاماتهم ومواقفهم العملية في الحياة ـ هي أن يكونوا واقعيين فيما يُطلقونه من أحكام، وفيما يُحرّكونه من قضايا، لا بمعنى أن تُسقِطَ الواقعيةُ قيمة أخلاقية هنا وقيمة أخلاقية هناك، ولكن أن تكون هناك حدود وضوابطُ لحركة القيم الإسلامية، تنطلق من الوعي بحاجات الناس

الطبيعية في الأرض في إطار تنظيماتهم المدنية الاجتماعية، والتفكير بحجم طاقاتهم وقدراتهم الذاتية. لأنَّ القيمةَ المثالية (غير الواقعية) عقيمةٌ وغير منتجة، إنَّها تشُلُّ حركةُ الإنسان، وتمنحه شيئاً من الاستقرار والسكون في فكره، وسلوكه، ووعيه.

على هذا الأساس تكون القيمةُ الأخلاقية نسبيةً حتى في الأديان، ولهذا يقول الأصوليون (ونعني بهم هنا: مراجعَ الفقه والتشريع الإسلامي): «ما مِنْ عامٍّ إلاّ وقد خُصَّ». لذلك يجب عدمُ إثارة القيمة الأخلاقية الإسلامية بطريقة مطلقة. لأنّها تجمّد المسلمَ في مواجهته للتحديات التي تقف أمامه وما أكثرها اليوم.

من هُنا تكون واقعيةُ المبادئ والقيم (كالحرية مثلاً) أن نحاول اكتشافَ وسائلَ وخيارات وأساليبَ عملية واضحة المعالم والخطوط لحركة القيمة في الواقع بما يتلاءم مع الآفاق الجديدة. أي أن نتحرك عملياً لتغيير الواقع بأدوات الواقع التي تحتاج إلى من يصنعها، ويفهمها، وينفتح عليها، ويطوِّرها، ويحرِّكها، ويصبر عليها وعلى ثمنها الباهظ. هذا هو المعنى الحقيقي لواقعية ونسبية القيمة في الإسلام.. إنّه معنًى ينفتح على تعابيرِ وتجليات المجتمع المدني الحديث في أوضح معالمه، وسماته، وخصائصه التي نعتقد أنّها لا تتعارض ـ في ديناميكيتها وتطورها وحركتها المستمرة ـ مع القيم الإسلامية الواقعية المطبَّقة داخل مجتمعاتنا باعتبارها قيماً وأعرافاً وتقاليدَ ثابتة. . لأنّ الحركة ضمن الثابت ـ وفي إطاره العام ـ لا تعني تجميدَ الحركة، والقول بوجود عناصر للقيَم والثقافة تتسم بالثبات لا ينفي وجودَ عواملَ تغير (مُحرّكة) يمكن أن تؤثّر في هذه القيم وتلك الثقافة، بحيث تعيد تشكيلَها في سياق التفاعل

الإيجابي مع الحركة الاجتماعية الراهنة والمستقبلية، فتنشأ ـ نتيجة ذلك ـ منظومة جديدة للقيم والثقافات والمعايير، تختلف قليلاً أو كثيراً عن المنظومة التقليدية.

ويبدو لنا أن هناك دوراً حيوياً لمختلف منظمات المدنية في هذا المجال الثقافي والاجتماعي، فالمجتمع المدني ـ بما هو مُتاح منه في مجتمعاتنا العربية ـ هو الذي يبني الإنسانَ المُؤهَّل لتقبّل مجتمع العلم والمعرفة والحرية المنشودة عربياً، وهو المُنتج لها في نفس الوقت، والمجتمع المدني يمكنه ممارسة دور مهم ومؤثّر في مجال تعزيز حرية الرأي والتنظيم والتعبير والتفكير، وفي نشر التعليم وتشجيع البحث العلمي من خلال إقامة مراكز البحوث والدراسات وتشجيع التعليم الخاصّ المتفتح على المعرفة العلمية.

والحرية ـ كمفهوم وفكرة إنسانية صميمية، وكتعبير من تعابير المجتمع المدني ـ ترتبط بأصل القيم الإسلامية المطلوب تمثّلها وتجسيدها في إطار التجربة الإنسانية الواقعية، والتحقق من واقعية تطبيقها، وتحويلها إلى حقيقة قادرة على النمو والانطلاق في المجال الاجتماعي العربي والإسلامي كدافع عملي أصيل لإقامة المجتمع المدني الإسلامي.

إنَّ ذلك المفهومَ السحري (الحرية) ـ الذي يشكّل أحدَ أهمّ ركائز وأركان المجتمع المدني الحديث ـ لا يُعتبر إشكالية مُعيقة لبناء مجتمع مدني متطور وفق التصور والرؤية الإسلامية في داخل مجتمعاتنا العربية والإسلامية، بل على العكس من ذلك لقد جعل الإسلامُ الحريةَ قيمةً أخلاقية واقعية نبيلة، اعترف بوجودها كمقابل خارجي لكرامة الإنسان،

يحرر طاقاته ومَلَكاتِه من الاستعباد والقهر والظلم الداخلي والخارجي.

وبهذا التأسيس العملي لقيمة الحرية في الإسلام ـ الذي يَلحظُ باهتمام بالغ، دورَ الجوهر والمضمون الإنساني في عملية التنمية، وبناء الإنسان الحُرّ من خلال تنميته لإرادته، ووعيه لمقومات شخصيته الذاتية على ضوء إيمانه بخالقه العظيم ـ تنفتح أمام الإنسان مجالات واسعة للمساهمة المركّزة الفاعلة في البناء الحضاري للمجتمع المدني القائم أساساً على مبدأ الحرية كقيمة واقعية فردية واجتماعية عبر تحريك طاقته ومواهبه على طريق التنمية والإنتاج والإبداع. ونحن عندما نتحدث عن مسألة التعامل الإيجابي للإسلام مع قضية الحرية فإنّنا لا نُهون من السلبيات الكثيرة الناتجة عن سُوء فهم واستخدام وممارسة هذه الحرية في مجالنا التاريخي العربي والإسلامي الذي أضحى الاستبدادُ الفكري والسياسي طبعاً ثابتاً فيه[1]، بحيث أصبحت الطُّرقُ المُؤدية إلى جنة الحرية الباسقة والمثمرة ـ في تربتنا السياسية والاجتماعية ـ وعرةً وشائكة ومملوءةً بالأخطار الدَّاهمة والمُقيمة، خصوصاً إذا ما عنينا بالحرية هنا الحريةَ الفكرية والثقافية كأساس لحرية تنظيم مفردات السياسة والواقع الاجتماعي الخارجي.

ضمن هذا الإطار يُفترض (بالنخبة!!) الفكرية والسياسية العربية والإسلامية أن تمتنع قليلاً عن الجدل القائم فيما بينها حالياً، حول البحث عن مثال وحيد وفريد للحرية يُمكن أن يتحوَّل إلى نموذج يُحتذى

---

(1) لقد أثَّر ذلك علينا جميعاً، فأصبحنا نتعامل مع الاستبداد كنمط أو كأسلوب للعيش. وللأسف فقد أدَّى ذلك إلى صعوبة وجود الفرص المناسبة للنمو والتقدم في المجتمعات الإسلامية، بسبب افتقادها لقيمة الحرية التي لا يمكن أن تنموَ وتستقر وتزدهر وتُسْتنبت إلاّ في مجتمع رشيد وعقلاني وناضج في وعيه وسلوكه.

ويصلح للتعميم على الأمم جميعاً، وذلك كشرط رئيسي من شروط وعي مسألة الحرية، ودورها الهام في هيكلية المجتمع المدني والسياسي الإسلامي. ومع أنّ جوهرَ الحرية واحد، لكنْ ما أكثر الشعوبَ التي تستطيع أن تجرب وجوهاً مختلفة للحرية بلحاظ تفاوت واختلاف الأوضاع التاريخية والاجتماعية، حتى يكون لها خيارات مختلفة ومتعددة في طريق الحرية، وتحديد أولويات مراتبها. ولن نستطيع الوصول إلى ذلك ما لم نعمل على إيجاد رؤية واضحة، وتصوُّر سليم، وتفسير مُقنع يخلق إرادة الفعل، ويفتح أفق العمل، ويبعث في الإنسان الأمل والحيوية والفاعلية والنشاط.

إنَّ التحولاتِ الإيجابيةَ الكبرى والمؤثّرة في حركة المجتمعات العربية ـ التي يجب أن تنطلق فيها استجابةٌ عملية فاعلة ومُنتجة للواقع الخارجي المليء بالتحديات والتحولات الهائلة المطلوب وعيها إيجاباً ـ لا يمكن أن نضمن انطلاقتَها الواعية تلك من دون وجود الحرية، ورسوخها في جوانب هذا المجتمع. . أعني بها حريةَ الفكر والرأي، وتوفُّر عناصر الأمان والضمان الواقعي في إبرازه والتعبير عنه، وتهيئة المقدمات الكفيلة بالحفاظ على هذه الحرية، وضمان أمن الأحرار وأصحاب الفكر وحَمَلة الأقلام الواعية والمستنيرة. كما أعني بها أيضاً الحريةَ الاجتماعية التي تعبّر عن الطاقة والقدرة التي يكسبها الإنسان من المجتمع على القيام بفعل شيء معين، وتعني هذه القدرة أنّ المجتمعَ يوفِّر للفرد كلَّ الوسائل والشروط التي يتطلبها القيام بذلك الفعل.

وفي تصوُّري، من الأفضل لنا ـ في هذا المجال ـ ألاَّ نكون مثاليين في طرحنا لفكرة وقيمة الحرية في المطلق، كما لو كنا نعيش في واقع مثالي لا حدودَ فيه ولا حواجزَ أو تحديات.

إنَّنا نعيش في مجتمع أرضيّ نسبي يجب أن نتعامل فيه ـ كما أسلفنا ـ مع حياتنا ووجودنا بلون من الواقعية العملية فيما يتَّصل بطبيعة حركة القيم الإنسانية، وسُبل إنجازها أو الوصول إليها في ظروف كظروفنا ومناخاتنا السياسية والاجتماعية والفكرية.

إنَّنا نحتاج إلى تحليل علمي وموضوعي للقيمة الذاتية لمعنى الحرية بعيداً عن التعابير الفضفاضة والرنّانة، لأنّ ذلك وحده يوفّر التربةَ المناسبة لاستنبات ونموّ بذرة الحرية المطلوبة.

وبهذا المعنى الموضوعي المتوازن لا تكون الحرية ـ وفقَ التصور الإسلامي ـ عائقاً أو مانعاً أمام بناء متطلبات وركائز المجتمع المدني في مجتمعاتنا ذات الانتماء الديني الإسلامي، بل تصبح عاملاً أساسياً دافعاً لوجوده وتكونه، وشرطاً ضرورياً من شروط قيامه وتطوره، ونجاح مسيرته، وتنمية مختلف مواقعه التي ترتبط بقضية الحرية من حيث إنّه:

لا تنميةَ ـ تحتاجها مجتمعاتنا ـ مع فُقدان الحرية والأمن، والاستقرار النفسي والمادي.

ولا تنمية حقيقية مع عدم وجود اعترافٍ مبدئيٍ بحقوق الإنسان وضمان ممارسته لحرياته العامة، حيث إنَّه مع وجود الإنسان المضطهد والمقموع لا يمكن أن تتحقق التنمية المرغوبة.

كما أنّه لا تنميةَ مُنجزة مع بقاء وديمومة الاستبداد السياسي والفكري المعيق للتطور الثقافي والاجتماعي والحضاري.

ولا تنميةَ مع انعدام التداول السلمي للسلطة وحُكم القانون وإقامة الحكم الصالح (دولة القانون والمؤسسات المدنية).

ولا تنميةَ مع فقدان الإعلام الحُرِّ والنزيه الذي يمارس دورَه الفعّال كسلطة رابعة، جنباً إلى جنب مع السلطات الأساسية الأخرى.

ولا تنميةَ مع استغلال خيرات البلاد لصالح فئة خاصة أو حاكم معيّن.

ولا تنميةَ صحيحة ومتوازنة مع عدم وجود توازن وتكافؤ للفرص، وعدم وجود توزيع عادل ومضمون للثروات والموارد.

ولا تنميةَ مع وجود عقدة الانبهار بالغرب وحضاراته ومنجزاته، وعدم الثقة بالنفس، واهتزاز الهوية والخجل من العقيدة والتراث.

إذاً إنَّ أزمة التنمية البشرية والاقتصادية على مستوى المنطقة العربية والإسلامية هي جزء لا يتجزأ من أزمة فشل المعاصرة الفكرية والسياسية والاقتصادية كما طرحتها وتولّت مشروعها التيارات والاتجاهات والنُّخب التي مارست السلطة القيادية خلال العقود الماضية من هذا القرن وما زالت في موقع السلطة والقيادة حتى اللحظة الراهنة.

وبالعودة إلى بدايات القرن الماضي.. أي إلى بدء انحلال الدولة العثمانية (الكيان السياسي للمسلمين) لاحظنا نشوءَ تيارات واتجاهات مُتعددة لدى المفكرين العرب والمسلمين بشأن ما ينبغي أن تكون عليه مساراتُ الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية للمسلمين وللأقطار والكيانات التي كانت مُندرجةً في وحدة هذا الكيان السياسي الآيل إلى الانحلال.

وبعد ذلك آلَت القيادةُ السياسية ـ وبسبب مباشر للاستعمار الذي حلّ في المنطقة ـ إلى الاتجاهات الأقرب فكرياً وسياسياً لهذا الاستعمار

ومصالحه وهو الاتجاه العلماني عموماً والذي يتَّخذ الوجهةَ الغربية التحديثية نموذجاً له.. وتجلَّت أزمة المنطقة العربية والإسلامية في ظل هذا الاتجاه بالنتائج التالية:

1 ـ تمَّ تكريس القُطْرية في المنطقة العربية والإسلامية رغم شعارات الوحدة القومية التي رفعَتها الاتجاهاتُ الحاكمة في المنطقة العربية هدفاً لمسيرتها السياسية.

2 ـ تمَّ فصلُ الدين عن الدولة ـ وفقاً للنموذج الغربي ـ، ولم تَقُم مع ذلك الدولة الحديثة ولا مؤسسات المجتمع الأهلي على مثال الصيغة التي قام عليها المجتمع والدولة في الغرب.. ولم تستطع المؤسسات الشكلية للديمقراطية التي قامت في بعض الأقطار العربية والإسلامية أن تُحدثَ أيَّ تغيير حقيقي باتجاه قيام الدولة الحديثة وِفْق النموذج الغربي.

3 ـ فشلت تجاربُ التنمية الاقتصادية التي قامت في كل قُطْر على حدة، سواءٌ منها التي استعارت نموذجَ الاقتصاد الحُرّ أو التي طبَّقت نموذجَ الاقتصاد الموجَّه. وبرزت ـ علاجاً ـ لهذا الفشل فكرةُ الوحدة الاقتصادية بين الأقطار العربية، ولكنّ التجزئةَ السياسية أفشلتها وأفشلت معها صيغةَ نظرية أقلَّ منها هي صيغة التكامل الاقتصادي بين الأقطار.

4 ـ ومن نَافِل القول إنَّ المنطقة لم يقيَّض لها أن تدخل مرحلة النهوض التقني الصناعي والزراعي وظلت تنتمي إلى العالم الثالث المتخلف رغم ثرواتها الطبيعية الهائلة.

إبانَ هذه المرحلة الزمنية الممتدة من بداية الاستعمار الغربي الحديث للمنطقة، كانت مسألةُ النهوض والتنمية على مستوى المنطقة تتراوح بين اتجاهين، هما الاتجاهان اللذان قامت عليهما حركة التنمية في الغرب أحدهما الاتجاه الرأسمالي الحُرّ والآخر الاتجاه الاشتراكي الموجَّه. ولكنَّ الاتجاهين كليهما لم يحقق أيٌّ منهما تنمية تُماثل أو تُقارب ما تحقَّق على يد كلّ من هذين الاتجاهين في كل من المعسكرين الغربيين الرأسمالي والاشتراكي. وحتى يومنا هذا فإنَّ مشكلةَ مناهج التنمية وأُطرَها ما زالت مطروحةً، بل يزداد طرحها إلحاحاً أمام المتغيرات العاصفة في النظام العالمي لصالح المنهج الرأسمالي الحُر ولصالح تعميم هذا النهج الرأسمالي، بمعزل عن خصوصيات ودرجات نُمو الشعوب والمناطق المختلفة في هذا العالم.

•

ولكن الأمر المُتصل بمجتمعاتنا هو استحالةُ نجاح التنمية عندنا من دون نَسقِ القيم المستقلة والمستمدة من عقيدة الأمة نفسها(1).. فقيمة الاستهلاك ـ مثلاً ـ وهي من أبرز قيم المجتمع الغربي المتقدم اقتصادياً حين تتسلَّل إلى البلاد المتخلفة وتصبح قيمةً بارزة من قيم مجتمعاتها فإنَّ معركةَ الاستقلال الاقتصادي تصبح مستحيلةً، إذ كيف بوسع مجتمع

---

(1) نشير هنا ـ من باب التذكرة فقط ـ إلى أنَّ تجربة الإنسان الأوروبي الحديث التي نجحت بالأرقام والإحصائيات في إيصال الحضارة الأوروبية إلى التقدم العلمي والتقني وتحقيق كافة متطلبات وجوده المادي.. إنها هي بالذات تعبير تاريخي واضح عن حقيقة حية هي: ضرورة التلازم بين التنمية للثروة الخارجية والنمو الداخلي للأمة، وانسجامها وتفاعلها مع مقتضيات التغير التنموي المنشود.. ولذلك لاحظنا أنّ مناهج الاقتصاد الأوروبي ـ كإطارات لعملية التنمية ـ لم تسجل نجاحها الباهر على المستوى المادي في تاريخ أوروبا الحديث إلاّ بسبب تفاعل الشعوب الأوروبية مع تلك المناهج ومتطلباتها واستعدادها النفسي اللامتناهي خلال تاريخ طويل لهذا الاندماج والتفاعل.

يُعلي من قيم الاستهلاك ويحرص عليه، أن يخوض معركةً ناجحة في التحرر والانفصال عن الدول المنتجة والمصدّرة للسلع الاستهلاكية.

من هنا أهمية التلازم بين فعل التنمية بوصفها معركةً مع تحديات التخلف والتبعية ونُمو الحوافز الروحية والفكرية للأمة مما يتناسب مع تحمل الضغوط والتحديات التي تفرضها هذه المعركة.

وحتى تتمكن الأمةُ العربية والإسلامية من خوض معركتها الشاملة ضدّ عوامل التخلف ومواقع الاهتراء والتبعية الاقتصادية لا بدّ لها أن تستعيد ثقتها بمخزونها الحضاري الكبير.. وإنَّ الأُمّة الإسلامية بفعل الهزائم والتجارب الاستعمارية القاسية وبفعل التفكك الذي أصاب وحدتَها السياسية، فقدَت الكثيرَ من عناصر الثقة بذاتها ومكوناتها وداهمتها مشاعرُ الدُّونية تجاه مدنيَّة الغرب العملاقة، فاستسلمت كثيرٌ من قطاعاتها لهذه التبعية ولما يُسميه السيد محمد باقر الصدر بـ«الإمامة الفكرية للغرب».

ولذلك لا بدّ للأمة من استعادة العقيدة الإسلامية إلى حياة الأُمّة، وخوض مقارعة طويلة ذات طابع فكري فلسفي شامل ضدّ البنية الفكرية والمفاهيمية للغرب وضد ادعاءات الصحة المطلقة لنظرياته ومناهجه، من أجل كسر حدَّة الانبهار بفكر الغرب ونظرياته وإعادة الثقة للنخب المسلمة بالمخزون الحضاري والمعرفي للأمة الإسلامية؛ ممّا يُؤهلها أن تستعيد مكانَتها ودورَها المصادَر في تقرير مصيرها والمساهمة في تقرير النظام العالمي نفسه.

إنَّ إعادةَ طرح الاسلام منهجاً شاملاً لحركة التحرر والنهوض والتنمية على مستوى العالم الاسلامي يضع مشكلةَ التنمية في إطارها

الصحيح بما يُواجه أزمةَ التخبط التي تعاني منها تجاربُ التنمية الفاشلة في العالم العربي والإسلامي. . ومن جهة أخرى يُرسي أساساً نظرياً وتطبيقياً لِملْء الفراغ الذي تعاني منه ساحة الخطاب الإسلامي المعاصر تجاه أحد أهم أسئلة العصر وتحدياته التي هي مسألة التنمية.

إذاً، إنَّ الشرطَ الأساسي لنجاح وإقلاع التنمية عندنا ـ كنتيجة لبناء المتجمع المدني العربي ـ هو إشراكُ الشعب كلِّه في صلب العملية التنموية، ودمجه فيها، واستحصال رضا الناس الطبيعي (لا القسري) عن فعاليات التنمية، ونشاطات وتوجيهات أنظمتهم وحكوماتهم السياسية القائمة وتفاعلهم معها، لأنَّ فِعْلَ التنمية يستهدف الحفاظَ على الهوية (بما هي بنية مفاهيمية منفتحة على الحياة والعصر ذاتاً وموضوعاً)، وتحقيق التقدم بالتوافق مع النسيج الحضاري للأمة أي مع الإسلام.

وهذا التوافق لا بدّ وأن ينطلق من المنهج الفكري الذي يُحرر عقيدة الأُمّة وثقافَتها ودوافعها من التبعية والارتهان، ويُجدِّد الحوافزَ الروحية للأمة، ويقوم على إطلاق القوى عناصرَ الممانعة في شخصيتها استناداً إلى مخزونها الحضاري الهائل المتمثل بالإسلام عقيدةً وشريعةً وتاريخاً، بحيث تأتي صياغتُها لأطر التنمية المستقلة المنشودة ثمرةً لهذا المنهج العملي، ويأتي تفاعلُها مع واقع الاقتصاد العالمي ونظرياته محكوماً لخياراتها وحاجاتها وحجم اعتراضها وممانعتها لذُلّ التبعية والارتهان.

مما تقدّم من تحليل وقراءة لبعض الإشكاليات ـ التي ظنَّ الكثيرون أنّها يمكن أن تشكّل مانعاً من التطور الاجتماعي والسياسي العربي والإسلامي باتجاه المدنية والعصْرنة ـ يُمكن أن نخلُص إلى أنّ إنساننا العربي المسلم يتطلَّع بشوق ولهفة إلى ممارسة دَور حضاري رائد بين

باقي أفراد الأسرة الإنسانية، وباقي أمم وحضارات العالم كلّها. ولا سبيلَ أمام مجتمعاتنا وأمّتنا نحو ذلك الهدف الكبير سوى البدء الفوري بتربية هذا الإنسان على قيم إنسانية عملية جديدة تنطلق من الوعي العقلاني بالتراث الإسلامي، والابتعاد عن لهفة ونشوة العلمانية الوضعية «الأوربية ـ العربية» الحديثة للتجدد والتحديث، أو نشوة الحكم الإسلامي المثالي في إقامة دولة «الخلافة والولاية» وما شاكَل.. فقد أَعْمت ـ تلك اللَّهفة الطارئة ـ نُخبنا المُفكّرة (العلمانية والدينية على حد سواء) عن تحديد مشكلتها المستعصية والمزمنة في بُعدها التاريخي، وأزمتها الراهنة التي أصابت الإنسانَ في صميم قلبه، ووعيه، وإنسانيته.. الأمر الذي تسبب بفشل ذريع لكل السياسات التي اتُّبعت لتطوير الواقع منذ عهود الاستقلال وحتى الآن. ولم يكن الدين أبداً ـ لا بفكره ولا بعقيدته ـ هو المسؤول عن سقوط وفشل تلك المشاريع التحديثية برمَّتها، كما تزعُم بعض التيارات القائمة.. وإنما الفشل يعودُ إلى آليات العمل السياسية وطبيعة القيادات الحاكمة التي أخذت على عاتقها مهامَّ التنظيم والتوزيع والاستثمار والإدارة في المجتمع، بما في ذلك إدارة المرافق والرأسمال الرّوحي.. وقد لعبت بعضُ الحركات والتيارات الدينية المتطرّفة ـ على اختلاف مشاربها وانتماءاتها ـ دوراً بارزاً في هذا الإخفاق، إضافة إلى السياسات الراهنة المُطبّقة من قِبل النُّخب الحاكمة عندنا فهي نفسها المسؤولة عن تطور الأوضاع الدينية، والسياسة الدينية إلى ما هي عليه اليوم، بما في ذلك إعاقة حركة التجديد الديني، وحرمان الدّين من إمكانيات التطور العقلاني والروحي.

ولذلك فإنّنا نتصور أنَّ تحْميلَ الدين مسؤوليةَ الفشل والخراب

المادي والمعنوي الهائل الذي تعانيه مجتمعاتنا[1]، وفقدانها القدرةَ والإرادة للبناء المجتمعي المدني الحديث، هو أمرٌ خطير لأنّه يحجب النظرَ عن حقائق الأمور، ويُغطّي على أصحاب المسؤوليات الحقيقية، ويُضعف لدى هؤلاء (ولدى غيرهم من النخب) الشعورَ بالمسؤولية، كما أنَّه يساعد على زيادة مساحة واقع الفساد والإفساد في بلادنا ومجتمعاتنا.

إنَّ المجتمعاتِ العربيةَ عموماً، لا تزال تعيش في وعيها ،أو حتى في لا وعيها، الشعورَ النفسي الخاص ـ تُجاه هذه النخب ذاتها، وتجاه الاستعمار الذي كرّسها سلطةً وحُكماً، في أدواتها وأساليبها المختلفة ـ الذي يتّسم بالريبة والشكّ والاتهام والخوف نتيجةً لتاريخ طويل قاسٍ ومرير عاشته شعوبنا من الاستغلال والصراعات والكوارث والقهر والاستعباد والإذلال والنهب واللصوصية، فإنَّ هذا الشّعورَ خَلق نوعاً من الانكماش لدى الأمة عن المعطيات والأسس التنظيمية والفكرية ـ وما ينبثق عنها من تيارات وقوى ... إلخ ـ التي جاءت إلينا من تجربة الإنسان الأوروبي، كما وأنتج (ذلك الشعور النفسي) شيئاً من القلق تُجاه الأنظمة وأنماط السلوك المستمدة من الأوضاع السياسية والمواقع

(1) يؤكّد الدكتور بُرهان غليون في هذا السياق على أنَّه ليس في الإمكان تصوُّر نشوء الدولة العربية الإسلامية الأولى دون وجود البُنى التقليدية (القبائل ونظامها القِيَمي)، التي استخدمها الإسلام ليبنيَ دولة مركزية جديدة قامت على أساس إيديولوجي. كما يعتقد أنَّه ليس ثمَّة تناقض بين دولة الأمة وبين البُنى الاجتماعية، مجادلاً بالقول: إنَّ الدولة لا تحتاج إلى إلغاء البُنى التقليدية، بل إلى جمعها تحت منطقٍ جديدٍ، وهذا هو مفهوم الدولة الوطنية (أو القومية)؛ ذلك أنّها تحتاج إلى جمع التناقضات الموروثة في البُنى التقليدية وعقلنتها. وبهذا المعنى، فإنَّ البُنى التقليدية الموجودة التي تكوّن المجتمع المدني تسهم في بناء دولة الأمة الحديثة، وإنَّ الدولة نفسها تضبط البُنى التقليدية تحت شعار وحيد هو الوحدة الوطنية.

الاجتماعية في بلاد المستعمرين، حيث نشأت ـ نتيجةَ ذلك ـ حساسية شديدة ضدَّ كل ما هو صادر من الغرب. وهذه الحساسية تجعل تلك الأنظمة ـ حتى ولو كانت صالحة ومستقلة عن الاستعمار من الناحية السياسية ـ غيرَ قادرة على تعبئة وتنمية طاقات مجتمعاتنا البشرية والطبيعية الهائلة وحشدها في معركة بنائها الحضاري، ومحاولتها إنشاءَ مجتمعها المدني والسياسي الحديث.

القسم الرابع

مراحل التطوّر الفكري لِتيزيني من خلال كُتبه ودراساته

القسم الرابع

مراحل التطوّر الفكري لِتيزيني من خلال كُتبه ودراساته

أولاً ـ مراحل التطوّر والنُّضج الفكري:

يُلاحظ على الطُّروحات الفكرية للدكتور التيزيني ـ من خلال متابعة معظم بحوثه وكتبه وآرائه ـ أنّه قد حدثَت تحولاتٌ مهمة في مسيرته الفكرية الإبداعية على مستوى الفكر والمنهج والسلوك، وهو يعترف بذلك موضحاً «أنَّ الخياراتِ في التاريخ تختلف، وتتغير وفق واقع الحال، ليس لأنَّ الباحث هو الذي رأى أنَّ الواقع العربي يتغير الآن، بل ربما لأنَّ العالم بأجمعه لم يعُد يحتمل مشروعاً في الثورة. لقد بدأنا التغييرَ بالفعل، لهذا أرى أنَّ خياريَ النهضوي متضامنٌ مع خيارات النهضة التي تحقَّقت في أواخر القرن 12، هو الأجدى الآن»[1]. . كما

(1) طبعاً هذا لا يعني مطلقاً أنَّ التيزينيّ قد انتقل وتحول عن الماركسية إلى غيرها من الأفكار والطروحات المفاهيمية، وهذا ما يوضحه لنا في سياق إجابته عن سؤال وجّه إليه عن احتمال إبداله لماركس وأنغلز وأدبيات الثورة الروسية (التي أنفق سنوات طويلة من عمره يدعو إليها ويدافع عنها) بأفكار الطهطاوي ومحمد عبده ومحمد رشيد رضا، يقول: «لا. . . أبداً. أنا لم أتخلَّ عن أفكار ماركس وأنغلز، بل على عكس كثيرين لم أنكر حتى أيديولوجية ماركس. كل ما في الأمر أنني حاولت أن أوضح لنفسي=

ويعترف بأنّ ما قدمه من طروحات وأفكار لم يُقرأ قراءةً تأسيسية نصيَّة فاعلة، ومع ذلك حاول ـ كما يقول ـ أن يصنع من الرذيلة فضيلة. وأن يُسجل كيف يفكر الزملاء، وهل يدخل هذا في تعددية قرائية أمْ أتى على سبيل التخاطُب الفكري العمومي.

فها هو يتحدث عن أهمية الديمقراطية والتحول الديمقراطي كمدخل أساسي للنهوض العربي، ويؤكد على أنّنا الآن بحاجة إلى قراءة نقدية جديدة للمشاريع التي توالَت على الفكر السياسي والحياة السياسة في المجتمع العربي على الأقل منذ مرحلة ما بعد مرحلة الحرب العالمية الثانية. أي قراءة أسئلة أساسية، يأتي في مقدمتها: لماذا أخفقت المشاريعُ العربية الأربعة (القومي والاشتراكي والتحديثي والإسلامي)؟!.

وبالتالي: هل يمكن ترميمُها عبر إعادة بنائها خصوصاً من موقع ضرورة العصر الكبرى وهي الديمقراطية التي افتقدت هذه المشاريع المذكورة، وبالتالي فإنَّ القراءة النقدية قد تبدأ بهذا السؤال: هل نستطيع أن نبنيَ نظاماً اجتماعياً واقتصادياً في سياق نظام سياسي ديمقراطي؟.

كما أنه يعتقد بأنه ليس بالضرورة أن ينجح مشروعُ النهضة (سواء

= المفاهيم التي كانت ملتبسة طوال عقود من السنين. لم أتخلَّ عن ماركس الأيديولوجي، بل أعدتُ تعريف أيديولوجيته، فقلتُ: إنَّ همّها هو تفسير المعارف وتأويلها بمفترض المصالح. من هنا أقول: إنَّ تفسيري لماركس لم ولن يتغير. الذي حدث هو أنّ هذه الأيديولوجيا اختُرِقت على مدى الزمن بمواقف خشبية ومُتشنجة، تمكنت من أن تطيح كلّ فهم علمي لها، مطيحة في الوقت ذاته الوجهَ المعرفي لماركس. اليوم إذ تجب استعادة ماركس، لا تجب من خارجه بل من داخله، من داخل احتياجات الزمن الراهن. أنا تركتُ الأيديولوجيات التي برزت بمسميات وأقنعة ماركسية، فكنا نحن ضحاياها، وكان ماركس نفسه ضحية لها أيضاً». (من حوار له مع «صحيفة الحياة» اللندنية، تاريخ: 17/ 4/ 2006م).

كان له أم لغيره)، خاصَّة أنَّ العالمَ الآن يعيش حالةً من الاضطراب والتدمير. لكن تبقى هناك فكرة نُراهن عليها، ومفادها كما يقول: طالما أنَّ التاريخ لا يمكن أن يُغلَق على الإطلاق، إذن البنية ستبقى أبداً مفتوحة. ولكن كيف سنحافظ عليها مفتوحة؟ خاصة أنَّ الثقافةَ لا تتحرك في خواء، لذا يجب أن نتحرك اجتماعياً وسياسياً.. وأن نُحاول إنجاز شيء ما الآن، وإذا لم نفعل فلن ننجزه أبداً.

ولكنَّ الصُّعوبةَ في العمل لديه كمثقف تنويري نهضوي تكمُن ـ كما يقول ـ بارتطامه الدائم بالنظام الأمني الذي تقوم استراتيجيته على ابتلاع البشر وتحويلهم إلى سلعة.

وفي سياق بحثه وتطوره الفكري وصل التيزينيُّ إلى فكرة جدلية، وهي ضرورة استنباط نماذج من الماضي[1]. وفعلاً فقد رأيناه يطرح في مشروعه التنويري الجديد النموذجَ الجميل في «يوسف العظمة» الذي

(1) نلاحظ ـ خلال السنوات الأخيرة، كما ذكرنا ـ وجودَ تغيير فكري يتضح من خلال مراجعتنا للأجزاء الأخيرة لمشروع الرؤية عند التيزيني، خاصة في إدخاله للدراسات التطبيقية البنيوية (نسبة إلى المذهب البنيوي لا البنية كما هو الحال لدى فوكو). وقد لاحظنا هذا الأمر في كتابه «**من اللاهوت إلى الفلسفة**».

ومن المعروف أنَّ أهمّ من مثّل هذا الاتجاه ـ من بين مفكري الماركسية ـ هو حسين مروة في محاولته التلفيقية للجمع بين التّراث العربي والنهج المادي الجدلي، في دراسته المعروفة حول «النزعات المادية للفلسفة العربية الإسلامية» (دار الفارابي، بيروت، 1978م)، حيث يقول: «القوى الثورية في حركة التحرر العربي لها حاضرها المستقبلي المتميز عن الحاضر الماضوي للقوى المتخلفة، ولها تراثها المتميز أيضاً عن تراث هذه القوى الأخرى، «النزعات المادية، ص: 24».. فهو يُريد منا أن نأخذ من التراث ما يحلو لنا من أفكار ونصمّمها بحيث يستوعبها المنهجُ المادي الجدلي. أي أنّه يحاول إلباس التاريخ العربي والإسلامي قميصاً ضاق عليه، وهذا ما سيؤدي حتماً إلى إفراغه وصبّه في قالب لا يتّسع له.. ونلاحظ لدى الجانبين ـ سواء ذوي المنهج الصارم أم ذاك التلفيقي ـ هذا القسر التعسفي للفكر والتاريخ معاً، فكيف لمنهج ابتُدع على يد=

تحدّى بمفرده دولةً عُظمى، حينما قرر بشيء من الوعي، ألّا يسمح لفرنسا بأكثر من دخول عسكري إلى سورية، فكأنه ميَّز بين الانتصار العسكري والتاريخي[1]، فقد انتصرت فرنسا عسكرياً وليس تاريخياً. هذا هو المشروع الجديد الذي سماه: «مشروع النهضة والتنمية»، والانتصار التاريخي بالمعنى الدنيوي الوضعي. وهو يماثل ما طرحه أمينُ عامّ حزب الله السيد حسن نصر الله بعد حرب تموز 2006 عندما تحدث عن

= فلاسفة مثل «ماركس، أنجلز» عاشوا في أوربا القرن التاسع عشر، ولم يعلموا عن أحوال العرب شيئاً، أن يقولوا بكيفية نشوء نظام فكري على درجة كبيرة من التعقيد كالنظام الفكري العربي!!.. والفيلسوف ماركس حاول فهم حركية تطور المجتمع الغربي، ولما وجد أنّ الثورة الصناعية هي أبرز محرك للتاريخ الغربي الحديث والمعاصر، اعتقد بأهمية دور الاقتصاد في التطور والتقدم.. فكان أن ألبس جميعَ مراحل تطور الانسان الغربي لبوس الاقتصاد، وما لبث أنّ ألبس التاريخ الإنساني اللَّبوس نفسه (وهذا ما ستتعرف عليه باستفاضة في الأقسام التالية لهذا الكتاب).

(1) يتحدَّث طيِّب تيزيني في إجابة له، فيما يُمكن اعتباره نقداً ذاتياً، عن تجربة خاصة. يقول: «اكتشفتُ أنّ المسألة الدينية أُهمِلت إهمالاً مرعباً من جانب النخب الثقافية، ماركسية أو قومية أو حتى ليبرالية. واكتشفتُ أنّ الخطورة تكمن في حقيقة أنَّ النَّص الديني يُقرأ بطرق متعددة يطالب هو ذاته بها. إنَّه نصٌّ مَرِنٌ.. من هنا جاء ذلك الموقف الفظّ الذي وقفته الماركسية والوضعية والفكر القومي حيال الفكر الديني. لم ندرك في الماضي أنّ الحامل الاجتماعي لأي تغيير تعيش نسبة عظيمة من أفراده تبعاً للفكر الديني، ما كان ينبغي له أن يحضّنا على قراءة جديدة عقلانية ومنطقية للفكر الديني، أي الفكر الحقيقي الذي يتغذّى منه المجتمع حقاً. ومع بروز هوية جديدة لمشروع التغيير (النهضة)، باتت هناك الآن مسوّغاتٌ كثيرة أصبح من الضروري امتلاكُ أدواتها الفكرية. ومن هنا أرى أنَّ من المستحيل الوصولَ إلى أي فكر نهضوي تغييري حقيقي اليوم، من دون إعادة قراءة الفكر الديني والدخول إلى روح الوسط الإيماني. وهذا ما يدفعني إلى التَّشديد مُجدداً على أنّ الحامل «الاجتماعي ـ الثقافي» الذي يمكنه وحده اليوم مساندة الفكر التغييري، يمتد من أقصى اليمين الوطني والديموقراطي إلى أقصى اليسار التقدمي.. (من حوار له مع «صحيفة الحياة» اللندنية أجراه: إبراهيم العريس، تاريخ: 17/ 4/ 2006م).

«الانتصار الإلهيّ» بالمعنى الديني الغيبي المرتكز إلى حقائق الواقع وتجليّات السماء.

استنتاجات عامة لمراحل تطور فكره:

بعد أن عرضنا لمشروع الدكتور تيزيني الجديد في النهضة والتنوير، يمكننا أن نتعرف من خلال ما تقدَّم إلى أهم مساراته وتحولاته التفكيرية، وجذوره المعرفية، ومصادره الفكرية:

يتغذى الدكتور تيزيني في الجذر المعرفي ـ وكما اتضح في الآونة الأخيرة ـ من تربة القيم والمفاهيم الحضارية العربية والإسلامية، ولكنه ـفي الوقت نفسه ـ مُنفتحٌ على مختلف تيارات الفكر والفلسفة الغربية وبالأخص منها استعارته للمنهج المادي الماركسيّ في تحليل الفكر العربي والإسلامي.

لديه هاجسٌ دائم وانشغال بقضية النهضة والمشروع النهضوي التنويري العربي الذي يعتبره طيِّب تيزيني جديداً وقديماً. قديم لأنَّ الفكرَ العربي أصبح خارجَ التاريخ، فكراً يلوكُ نفسه، في بنية أصبحت مُغلقةً وأزلية، والواجب يقتضي منا أن نقرأ تاريخَنا ونستنير به. وهو مشروع جديد بِجدَّة المشكلات التي بدأت تُفصح عن نفسها في عصر العَولمة.

وحالياً بعد أن زال معسكرُ الفكر الاشتراكي بدُوله ومنظَّماته ومركّباته ومختلف تياراته الحزبية السياسية، فقد انكشفت الأمورُ وظهرت الحقائق، وسقطت كلّ المراهَنات التي كانت قائمةً سابقاً والمتمحورة حول بناء دولة التقدم والاشتراكية وإقامة مجتمعات العدل والكفاية، وتبيَّن للجميع أن الدّولَ الثورية التي ادَّعت تطبيق مبادئ الفكر الاشتراكي وتستَّرت بغطاء غير سميك من شعارات التنوير القومي والاشتراكي لم

تكن سوى نظم فاسدة مفسدة أُسست تأسيساً منهجياً وعملياً للفساد، وعملت عليه في كل دوائرها وحلقاتها السياسية والإدارية، حتى وصلنا اليوم إلى أنْ تعمْلق ماردُ الفساد، وأصبح فساداً مركّباً مع تعاقبه وتعاظمه، بحيث إنّنا يمكن أن نطلق عليه مصطلحَ الاستبداد المُركَّب، وهو يعني ـ كما يقول طيِّب تيزيني ـ أولاً استفراداً بالثروة واستفراداً بالسلطة واستفراداً بالرأي العام واستفراداً بالحقيقة، هذا الاستبداد المُركَّب موجود في العالم العربي برمَّته دون استثناء. وقد كان في ما مضى مُغيَّباً تحت لافتات التقدم والثورة والاشتراكية، وأصبح اليوم واضحاً تماماً، مما خلق إشكالاً كبيراً أمام النُّظُمِ التي درجت على مساوئ هذا الفساد، بخاصة أنّ نهايةَ الاتحاد السوفياتي اقْترنت بنشوء النظام العالمي الجديد، الذي لا يقبل بأقلَّ من الجميع في العالم والإشكال العالمي الجديد والعربي بخاصة يتأسس في هذه النقطة بالذات.

لقد أضحَت مقولاتُ وشعارات التحرر الوطني والثورة والتقدم خارجَ عصر اليوم القائم على نظام عولمي ضاغط في سياساته واستراتيجياته على كل الأصعدة والمستويات، ولذلك فقد حلَّ مفهوم النهضة شيئاً فشيئاً مكان كل المفاهيم التي كانت مهيمنة سابقاً كمصطلحات الثورة والتحرر العربي والتنوير والإصلاح، هذه المفاهيم الآن لم تعدْ تُجْدي وإنَّما في ظنِّي الذي أصبح مجدياً أكثر من غيره مفهومُ النهضة انطلاقاً من المعطيات المستجدَّة[1]، أعني بذلك أنَّ تحديد هذا الأمر يأتي مع تحديد الحامل الاجتماعي لتلك المفاهيم ولمفهوم

---

(1) هل يمكن التأسيس لمشروع نهضوي عربي جديد؟ موقع «العلم والدين في الإسلام» على شبكة الإنترنت.

النهضة، الحامل الاجتماعي يتمثل في الأمة برمَّتها، إنها نهضة.. والنهضة هي نهضة أمة يعني مسألة تقوم على المفهوم القومي، هذه النهضة التي تقوم على الأمة برمّتها يعني أنّها أيضاً لا تستثني أحداً من كل تيارات العمل الوطني والقومي الديموقراطي الحر، بحيث إنَّ هذه المصطلحاتِ الإيديولوجية التي كانت فاعلة الآن فقدت مصداقيتها أو على الأقل أُرْجئت.

وتيزينيٌّ ـ وإنْ كان يبدو للبعض غربيَّ الهوى في طبيعة منهجه ونمطية تفكيره في سياق دعوته للحياد، ودفاعه عن قيم العلمنة، وبواكير إيمانه الأوَّليّ بالمادية الماركسية كمنهج علمي للتحليل الاقتصادي الاجتماعي والسياسي ـ لا ينفك باحثاً ومنقّباً في تراثنا الفكري والديني عن كل ما يتَّصل ويصبُّ في مصلحة عملية التجديد والتنوير من داخل تراث الحضارة العربية عبر قراءتها تحليلياً وتفكيكياً بطريقة نقدية سجالية وحوارية، ومن خارجها أيضاً عبر الاحتكاك والتواصل والتفاعل الخلاَّق المبدع مع باقي الحضارات والثقافات الإنسانية. ولذلك وجدناه يعود في الأعوام الأخيرة لتكثيف قراءاته باتجاه إعادة قراءة النهضة العربية والأوروبية معاً. مستنتجاً من خلال ذلك التفاعلِ والاحتكاك أنّ أوروبا استمدَّت نهضتَها وجذور انطلاقتها الحالية من التراث العربي والإسلامي.

وحالياً يقوم طيِّب تيزيني بمحاولات ميدانية لتكثيف العمل في اتجاه المشروع النهضوي الجديد الذي يمتد من الأقصى إلى الأقصى، بحيث يضمُّ كافةَ الأطياف السياسية والاجتماعية والثقافية (من أقصى يسار ماركس إلى أقصى يمين الإخوان)، تحت مظلة واحدة هي القبول

بالتعددية، وعملية البناء النهضوي، وتحت خيمة الوطن والمواطنة الحقيقية الصالحة. وهو يعتقد بأن ذلك مُتاح الآن. . كما أنَّ الثالوثَ الاجتماعي والثقافي والسياسي هو ما يسعى الدكتور إلى تحقيقه، وهو يعمل في هذه الحقول الثلاثة في بلده سوريا، وينشَطُ بشكل واضح في العمل السياسي، فتراه أحياناً يتظاهر ويعتصم ويُطالب. وقد كتب للنظام السوري بعد سقوط بغداد أولَ بيان بعنوان: «سارعوا وافتحوا أنتم قبل أن يَفتحُ الغُزاة».

وفي إجابة له عن سؤال طُرح عليه مؤخراً حول طبيعة القلق الذي يسيطر عليه؟ أجاب الدكتور طيِّب: «أنا الآن أعيش مرحلةَ من القلق السياسي والفكري وكذلك العائلي. أعتقد أننا الآن نعيش مرحلةَ من العقاب. إضافة إلى أنني أعمل الآن على ثلاثة كتب وأُبدي جُهداً واسعاً ومركَّزاً، لأنّني رغم ذلك، أكتشف دائماً مثلما كنتُ قد بدأت الاكتشاف، أنَّ جهداً من هذا النوع ينبغي أن يُناط بمؤسسات ثقافية واسعة تعمل فيها مجموعات من الباحثين والمؤرخين وغيرهم. ثم إنّني لا زلتُ أعيش حالة، أتمنى أن أتجاوزها في اتجاه مزيد من التماسك والتوازن والقدرة على متابعة العمل الذي وضعتُه أمام نفسي، ذلك أنّ التحولَ العميق الذي يطرأ على العالم، ردّ على الوطن العربي أيضاً، هو تحوّل أسهم في إعادة طرح الأسئلة الثقافية بما في ذلك المقولات والمفاهيم التي خرجنا عليها منذ عقود بل منذ قرن كامل. في صورة مباشرة، خضع المثقف لهذا التحول، حيث إنّنا إذا ما رأينا في هذا التحول على الصعيد العربي، تحوّلاً من إشكالية الثورة إلى إشكالية النهضة، إضافة إلى أننا سنلاحظ انعكاساً مباشراً وفي صيغة خاصة بالغة الأهمية. ذلك أنّنا نواجه نمطاً جديداً من مطالب المثقَّف تكويناً وتأسيساً

وعملاً. المثقَّف الذي لا بدّ أن يكتشف الآن نفسَه بأنه مثقف النهضة والتنوير، من ثم لابدَّ من إعادة النظر في الوضعية التي هيمنتْ عقوداً، ربَّما مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية. . حتى نهاية التسعينات، أقول لا بدّ من قراءة أخرى في هذه الوضعية حتى يتسنَّى لنا أن نضبط المثقفَ من موقع الحامل الاجتماعي الجديد للنهضة المحتملة، هذا المثقف أراه نموذجياً قبل أي شيء، ومن ثمَّ يمكننا النظر في دور المثقف العربي نيَّة ووظائفَ وآفاقاً. فلم نَعُدْ ننظر إلى هذا المثقف بوصفه ثورياً، مثلما كان يطرح ذلك منذ عقود، ليس لأنَّ الثورةَ انتهت ولكنْ لأنّها في ظرف تحوُّل إلى مشروع مُؤجَّل يعود إلى التغييرات الكبرى التي طرأت على العالم بعدما تفكَّكت المنظومة الاشتراكية وحرب الخليج الثانية، وكذلك نشوء النظام العالمي الجديد. المسمَّيات العامة الأولية لهذا المثقف أراها ذاتَ سماتٍ نهضوية تنويرية. بُناء عليه لا بدّ من أن يعيد الخطابُ الثقافي العربي شروطَه التاريخية الخاصة»[1].

من كلِّ ما تقدم نستنتج أنّ القضية المحورية التي كانت ـ ولا تزال ـ تحتل مكاناً مركزياً وجوهرياً في فكر وسلوك تيزيني في الوقت الراهن هي قضية النهضة العربية، وكيفية إنجاز قيم التنوير والتقدم والعدالة في العالم العربي.

ويتحدث الدكتور طيِّب عن هذا الحامل الجديد لمشروع النهضة قائلاً: «إنَّ أهمَّ عنصر من عناصر مشروع الثورة والنهضة (وأعني هنا الثورة الحقيقية) إنَّما يتمثل في فهم كينونة الحامل الاجتماعي لأية ثورة أو نهضة.

---

(1) من حوار لصالح موقع «الحوار المتمدن»، أجراه معه: أحمد سليمان، العدد: 834، 14/ 5/ 2004م.

وهكذا فكرتُ ملياً في الأمر حتى توصَّلتُ إلى أنَّ الحاملَ الاجتماعي لأيّ تحرّكٍ في المجتمع العربي هو المجتمع ذاته . . . المجتمع كله. بدلاً منه، كُنا في الماضي نعتبر الحاملَ الاجتماعي حاملاً طبقياً ونتحدث عن الصراع الطبقي والإشكالية الطبقية، هذا ليس وارداً الآن.

حامل المشروع الجديد، النهضوي، لا يُمكن الآن إلّا أن يكون تحالفاً طبقياً أو سياسياً يضم كل فئات المجتمع. العالم اختلف كثيراً، منذ تفكُّك الاتحاد السوفياتي وبروز عالم جديد تقوده الولاياتُ المتحدة وحدها. وتبيَّن لي ـ من موقع علم الاجتماع السياسي ـ أنّ الحاملَ الحقيقي الاجتماعي لمشروع نهضويٍّ ما، يتمثَّلُ في الأمة كلها من أقصاها الى أقصاها. وبتحديد أيديولوجي أكثر، وجدت أنَّ الحامل الاجتماعي لأي مشروع مُستقبلي يتمثل في مروحة تنطلق من أقصى اليمين القومي الديموقراطي إلى أقصى اليسار الوطني. أخذتُ أُلاحق هذه المسألة السوسيولوجية الثقافية والسياسية ليتبيَّن لي أنّ حديثَنا عن «المشروع الثوري»، ليس مُضللاً فقط، بل هو خطير أيضاً، وهكذا انتقلت إلى الموقف الجديد، وفكَّرتُ في أن أُعيد النَّظر في مشروعي النظري القديم. . وأصوغه حتى في عنوان جديد، معيداً بناءَ ما يتعين عليَّ بناؤه. . ثم تركته جانباً، لأصوغ بدلاً منه مشروعاً آخر تماماً، عنوانه: (من التراث إلى النهضة)[1].

وأهم ما يحاول أن يوضِّحه مفكرنا تيزيني ـ كمدخل لعملية النهضة، وكردٍّ على خصومه من المفكرين المسْتغربين ـ هو أنّ التخلّف ليس مسألة عضوية بيولوجية، بل هي تاريخية طارئة بامتياز، وإنَّ نجاحَ العملية

(1) من حوار له مع «صحيفة الحياة» اللندنية، 17/ 4/ 2006م.

النهضوية يكمنُ في حلِّ جدليّة السقوط والنهوض في التاريخ العربي. وهنا يأتي دورُ المثقف.. وهو هنا ليس ذلك المتعالي والمترفع والمعزول عن واقعه ومجتمعه ومشاكل أمته، بل هو المثقف العربي النقدي المنتج والممهد والداعية لمشروع النهوض العربي التنويري، والمدافع عنه أيضاً في مواجهة هجمة ما يسميه التيزيني: «النظام العولمي الإمبريالي الصهيوني». وهو المثقف العضوي المرتبط بقاع الشعب، ذلك القاع الذي بدأ يعلن عن بنية خفية ـ حسب التيزيني ـ برزت مع المقاومة العراقية والانتفاضة الفلسطينية.

وهذه البنية هي التي يُعوِّل عليها طيِّب تيزيني في دفع عملية النهوض نحو الأمام، أو هي التي ستقوم عليها النهضةُ العربية، تلك النهضة التي شكَّلت أهمَّ قضية يتصدَّى لها المثقف العربي، أو كما يُسميها طيِّب تيزيني «مسألة المسائل» في الفكر العربي المعاصر والراهن.

ثانياً ـ الإنتاج الفكري للدكتور تيزيني:

«الدكتور طيِّب تيزيني» مفكر وكاتب غزير الإنتاج الإبداعي، وهو صاحبُ قلم سيّال فكرياً ومعرفياً.. سوف نستعرض وبإيجاز غير مُخلّ، بعضَ أهمِ كتبه التي نشرها وتحدث فيها عن مختلف إشكاليات وطروحات ومفاهيم الفكر السياسي العربي المعاصر والراهن، وبخاصةٍ منه رؤيته لمشروع النهضة التاريخي العربي التنويري الجديد، الذي لم يَسْتكمل بعدُ البحث فيه إلا في بضعة أجزاء، باعتبار أنّ هذا المشروعَ التاريخي الكبير ـ كما يقول تيزيني ـ ليس مغلقاً وإنما هو نصٌّ معرفي مفتوح، ولا تزال هناك أجزاء عديدة قيد العمل والتقصِّي المعرفي عند الدكتور طيِّب.

1 ـ «من التراث إلى الثورة: حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي»:

صدر هذا الكتاب بجزئه الأول في عام 1976م في بيروت. وقد كانت الظروفُ الاجتماعية والسياسية السائدة آنذاك خاضعةً إلى حدّ كبير للأجواء والمناخات التي أفرزتها هزيمةُ حزيران 1967 ما وكان مثقفونا ومفكِّرونا بشكل عامّ لا يزالون واقعين تحت تأثير تحولات وتغيرات ذلك الحدث الزلزالي الكبير.

من هنا يمكن التساؤل عما إذا كان هذا الكتاب لا يزال محتفظاً براهنيته المعرفية والسياسية والثقافية، وله ضرورة تاريخية الآن، خاصة أنّه ككلّ عمل فكري يعكس لحظَته الأولى التي انطلق منها، ونشأ على أساسها، وإن كان يتضمن كذلك ما قد يغطّي لحظاتٍ أخرى لاحقة.

يعتقد الدكتور تيزيني أنه وبعد مُضي فترة زمنية طويلة نسبياً على تأليف هذا الكتاب، وجب تحويلُ عنوانه إلى عنوان آخرَ هو: «من التراث إلى النهضة»، حيث إنّ مرحلة بداية السبعينات كانت تحتمل مشروع الثورة، بيد أنّه الآن في سياق التحولات وخصوصاً مع نشأة النظام العالمي الجديد، مضافاً إلى تعاظم آفاق ثورة المعلومات، هناك توجُّه جديد للخارطة الفكرية والسياسية العربية، التي أخذت تنحو نحواً مختلفاً. ومن موقعِ البحث النظري تبين لنا أن مشروعاً للنهضة ربما أصبح هو العلامةَ الأولى للعصر العربي الراهن وليس مشروعاً للأيديولوجية الثورية.

إنَّ قيمةَ المفكر تكمن في هذه الناحية بالذات وهي عدم وقوفه على معرفة جامدة ومتخشبة، بل أن يكون فكره متطوراً يدرس الظروف

والملابساتِ والقضايا المتحركة في واقعه بما لا يجعل من فكره سجناً يختنق في داخله، ولكن ساحة للتطور والخَلْق والابتكار والتجديد المستمر والمتواصل.

والظروف الراهنة التي يعيش في ظلِّها العرب، تطرح عليهم سؤالاً ذا طابع وجودي هو: هل يستمر العرب بوصفهم تجمعاتٍ وطنية أو قومية، قادرين على أن يبقوا فاعلين في تاريخ قادم مع احتفاظهم بما ورثوه من أفكار ومعارف وتراث فكري وديني هائل؟!

بحسب الدكتور طيِّب، فإنَّ السؤال السابق في المشروع الثوري كان قائماً على مسألة التقدم التاريخي بينما يقوم مشروعُ النهضة على سؤال الهوية التي يحيط بها الخطر. الهوية تبرز هنا بمثابة رافعة حاسمة، نظراً لأنها توجد الآن تحت قبضة حديدية وقادرة على الفعل هي النظام العالمي الجديد، الذي يسعى إلى ابتلاع الطبيعة والبشر، وإلى هضْمهم وتمثُّلهم ومن ثمَّ تقيُّئهم سلعاً. هوية السوق يراد لها أن تكون البديلَ الأوحد للهويات القومية والوطنية. تم اختراق مشروع الثورة واستنفاده، وبقي مشروعُ النهضة القديم مرة أخرى، ولكن في شكل جديد لا يصحُّ أن يخرج عن سقف يجمعنا مع الآخرين، ولا ننغلق فيه على أنفسنا. ومن ثمَّ فلا يصحُّ أن نُحيل قضايانا الداخلية إلى فعل خارجي، ولكن يمكن أن نُحيله إلى جدلية الداخل والخارج، هذه الجدلية التي تعني أن الداخلَ هو الذي يُملي على الخارج كيف يؤثّر فيه. الإشكالية، إذن تبدأ في الداخل؛ لكن مع إخفاق المشروع النهضوي في القرن التاسع عشر، أي في مرحلة تحوّل النظام الرأسمالي إلى المرحلة الليبرالية ثم الاستعمار، أصبحت العلاقة مختلفةً بعض الشيء بين الطرفين ـ طرفي

المعادلة ـ الداخل والخارج، في تلك المرحلة أصبح الخارج قادراً على أن يسترقّ الداخل.

وباعتقادي أنَّ هذا التحولَ الملحوظ عند طيِّب تيزيني ـ من مشروع الثورة إلى مشروع النهضة ـ مردُّه حقيقةً إلى وجود فوارقَ نوعية بين طبيعة المشروعين تبرز في مقدمتها ما يتصل بالحوامل الاجتماعية والثقافية والسياسية لكل منهما، فمشروع النهضة مشروع الجميع، الشعب والأُمة ككل، أما مشروع الثورة فهو مشروع طبقة، وإن كان يحمل إمكانية تحوُّله للشمول.

ويبدو لي أن الانتقالَ السهل ـ الممتنع للدكتور طيِّب من مشروع «الثورة» إلى مشروع «النهضة» ـ التي شيَّدها على فكرة الحامل الاجتماعي على اختلاف تنوعاتها وتمظْهُراتها في الحياة الاجتماعية والثقافية للأمة العربية، لكي تحمل أعباء ومقتضيات مشروع نهضة ـ يبدو أنّ هذا التحولَ السّلس لم يكن سوى تعويض عن مشروع ثورة نظّر لها طويلاً، ودفّعت شعوبَنا ومجتمعاتنا تكاليفَ باهظة من دمائها ودموعها ومواردها ومكتسباتها وربَّما من مستقبلها، ولكنها ثورة لم تقع إلّا على صفحات الكتب والمدونات الفكرية المطوّلة، ويبدو أنّها كانت وستظل طُوباويةً (بقطع النَّظر عن تبريرات عدم الوقوع والإمكان وهي جاهزة على كل حال لدى الجميع)، وهي بقيتْ مجرَّد فكرة حالمة، أو لنقُل: مُجرد تهويم حالم في عقل مثقف تنويري جديد، كان ـ في يوم من الأيام ـ مُولعاً بالفلسفة المادية الماركسية، وداعية لها..

وهذا هو ما يُدلل عليه الكاتب في حديث عن كتابه السابق: «الحقيقة أنَّ كتابتي كتاب (من التراث إلى الثورة) كانت بفعل ما تولَّد في

ذهني من قراءات للتراث نفسه؛ أي أنَّ مواجهتي الإشكالات التي وجدتها في التراث العربي، وبخاصة في التراث الفلسفي والنظري بعامة، هي التي أثارت في ذهني قضيةَ المنهج الذي عليه أن يتصدَّى لهذه المسائل النظرية، وقد كانت مسائلُ عِدَّة منها مثلاً: ما وجدته في أوروبا من خلال ذلك التيار المخيف: (تيار المركزية الأوروبية) الذي يعصف بالفكر الأوروبي حالياً، هذا التيار وضعني أمام سؤال كبير، هو: ما موقع الفكر العربي في سياقاته التي أشرتُ إليها: الاجتماعية والتاريخية والتراثية؟ وكنت أجدُ نفسي عاجزاً عن مواجهة هذا السؤال انطلاقاً من أنَّ المركزيةَ الأوروبية مارسَت دوراً كبيراً في صنع الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر. . لكنّ المركزيةَ الأوروبية ليست هي المهيمن في كل أوروبا، وإنَّما تُمثل قطاعاً مهماً في الفكر الأوروبي. وهذا يعني أنَّ هناك المنهجيةَ الأخرى التي أرى فيها بديلاً حياً، تلك التي تمثلت بالفكر الماركسي. فالماركسية هنا تعني منهجاً بإمكانه أن يتصدَّى للمشكلة التراثية والتاريخية والاجتماعية في الوطن العربي انطلاقاً من أنَّ هذا الفكرَ وهذا المنهج يكتسب قدرته كما يكتشف فيه هذا الواقع المُخصص شخصيته.

بصيغة أخرى: إنَّ الماركسية طرحت فكرة العام والخاص. . وأعتقدُ أنّها تمثل هنا المدخلَ إلى فهم قضية المنهج، والعام والخاص، هنا، بمعنى أنّها، وهي العام ليست شيئاً إلاّ بقدر ما تستطيع اكتشاف الخاص (العربي أوالصيني، أو الفرنسي. . .إلخ)، وهذا الخاص يبقى بعيداً عن التطبيق ما لم يُوضع في سياق العامّ. . والعام بدوره، لا يمثل شيئاً بعيداً عن هذا الخاص. لذلك، فالفكر العلمي علمي بقدر ما يكتشف شخصيته، عبر الدراسات الميدانية التطبيقية. . إلّا أنَّ هذا لا يعني أنّ هذا المنهج يُعطينا المفتاح السحري الذي يستطيع حلَّ الإشكالات جميعاً

دفعة واحدة. ولكن ما يمكن قوله في الحد الأساس الأدنى، هو أنّ هذا المفتاحَ بإمكانه أن يطرح الإشكالية بصيغة صحيحة ـ أي بصيغة غير زائفة. . وربما يسمح أيضاً، أن نضع أيديَنا على القضية بالحدود الأُولى. إلّا أنَّ البحثَ الميداني نفسه هو الذي يُعمّق المنهج، وعليه أن يفعل ذلك والمنهج هنا، ليس مُقحماً على العملية بقدر ما هو مدعوٌّ إلى أن يُعمّق ويخصّب عبر الدراسات الميدانية».

2 ـ «مقدمات أولية في الإسلام المحمدي الباكر ـ نشأةً وتأسيساً» (الجزء الرابع من مشروع الرؤية الجديدة للفكر العربي منذ بدايته حتى المرحلة المعاصرة):

صدر هذا الكتاب ـ وهو الجزء الرابع من سلسلة مشروع رؤيا جديدة للفكر العربي ـ في العام 1994م بدمشق، ويقع في 640 صفحة، وهو مقسَّم إلى أربعة أبواب تختلف في عدد فصولها.

وتظهر أهميةُ هذا الكتاب ـ بحسب الدكتور طيِّب ـ في مرحلة تاريخية ذات خصوصية فكرية بالغة التعقيد على مستوى سياسي ـ اجتماعي، وعلى مستوى ديني؛ حيث برزت ـ على المستوى الأول ـ قوى ونخب فكرية وسياسية جديدة أعلنت عن عزمها على تحقيق مجتمع جديد ـ قديم بدولة جديدة ـ قديمة، وهو ما اصطلح على تسميته بتيار «الإسلام السياسي». أما في المستوى الثاني فيمكن ملاحظةُ وجود اهتمام كبير بالفكر الإسلامي لدى قطاع واسع من الكتّاب والمفكرين والباحثين من مختلف التيارات والأنساق المعرفية والمشارب الإيديولوجية، أخذوا يُولون الظاهرةَ الإسلامية عموماً أهميةً متنامية في مجال البحث التاريخي والميداني الاجتماعي المعاصر.

لقد جاءت أبحاثُ ومَحاور هذا الكتاب لتكون محاولةً منهجية علمية من أجل تقصّي المشروع الإسلامي في بواكيره الزمنية الأولى، بوصفه ـ كما يعبر طيِّب تيزيني ـ بِنية مُركبة لا يمكن اختزالها إلى واحد من أبعادها، الديني أو الاقتصادي أو السياسي إلخ . . . إضافة إلى أنّ الواحدَ نفسه من هذه الأبعاد ـ والديني منها خصوصاً ـ هو أكثر تعقيداً وتركيباً على صعيد الوضعية المشخصة مما يطرحه رهطٌ من الباحثين العرب الذين يلجأون إلى تخطيطات مفتَعلة يحشرون التاريخَ العربي الإسلامي فيه حشراً.

وفي نهاية الكتاب يُؤكد تيزيني على أنَّ الإسلام المُحمديَّ الباكر استطاع أن يؤسِّس لمرحلة تاريخية جديدة كبرى، مستمداً مشروعيةَ ذلك من موقع الاستجابة الفاعلة وذات الخصوصية الفائقة الحساسية لاحتياجات عصره في توجهه التاريخي الناهض، وكذلك في ضوء محاولته التأسيسَ لمسوّغاته الدينية (التاريخية) في الماضي: إنَّ نشأته وتأسيسه ليسا «بدعة»، كما اتَّهمه خصومه؛ وإنَّما هي عملية تأتي بمثابة الوريث الشرعي لـ«الحنيفية الإبراهيمية ـ الإسلامية». فليس هنالك قطيعة دينية (تاريخية)، بقدر ما يوجد استمرارية على الصعيد المعنيّ. ومع ذلك، ظلَّ النظر إلى تلك الحنيفية مشروطاً بالمرور عبر بنية العصر المُحمديّ، سواء حدث ذلك استلهاماً أم تبنِّياً أم عزلاً[1].

والشيء المهم في ذلك ـ يتابع تيزيني ـ هو أنّ الإسلامَ المحمديّ

(1) د. طيِّب تيزيني، «مُقدمات أولية في الإسلام المحمدي الباكر ـ نشأةً وتأسيساً». (الجزء الرابع من مشروع رؤيا جديدة للفكر العربي منذ بدايته حتى المرحلة المعاصرة في اثني عشر جزءاً)، ص637 مطبعة جوهر الشام ـ دمشق، طبعة أولى ـ 9/ 1994م.

الباكر ظهر للناس جديداً في صيغته ومستجيباً لمطامح هؤلاء، عموماً وإجمالاً؛ ولكن دون قطيعةٍ مع «موروثه». هذه العلاقةُ بين قطبَي معادلة التغيير التاريخي، الحاضر والماضي، أو الحاضر والماضي حاضراً، كيف ستبرِزُ فيما بعد الإسلامَ الباكر؟! هنا يَعِد الدكتور طيِّب بأن تكون الإجابةُ عن هذا التساؤل وعن تساؤلات أخرى، هي موضع الجزء التالي من «مشروع الرؤية الجديدة».

وفي المُجمل العام يمثّل هذا الجزءُ الرابع من المشروع الجديد للتيزيني دعوةً فكريةً لحوار تاريخي علمي شامل حول أصعب مراحلنا التاريخية وأكثرها عُسراً في مجال البحث التاريخي المنهجي. وهو نصٌّ مفتوح أمام مزيد من التقصِّي والتدقيق والتعميق، وإعادة النظر والضبط التاريخي المعرفي والمنطقي.

3 ـ «من اللاهوت إلى الفلسفة العربية الوسيطة، القسم الأول: الفكر العربي قبل الفلسفة وحتى تُخومها»:

صدر هذا الكتاب عن دار بترا بدمشق، في العام . . 2005 في 256 صفحة، في محاولة للإجابة عن السؤال الفلسفي في المرحلة الفلسفية اللاحقة، ليكون ذلك بمثابة تتْويج لكل الأسئلة السابقة التي طرحها الفكر العربي الإسلامي الفتي.

ونشيرُ ابتداءً إلى أنّ د. طيِّب يحاول هنا أن يقدم «رؤية جديدة» للفكر العربي، بمعنى أنّها تختلف عما هو سائد، وهي تنطلق من «رؤية مادية» ماركسية، يحاول من خلالها تجاوزَ الرؤية التقليدية المعروفة التي تكرر تصوُّراتٍ مثالية عموماً عن الفكر العربي في العصر الوسيط مع بعض الاستثناءات.

ولا شكَّ في أنَّ محاولاتٍ ماركسيةً أخرى كانت قد بدأت منذ بداية القرن العشرين، وسعَت إلى تقويم التاريخ العربي الإسلامي، وإعادة تحليله وفهمه من زواياه المتعددة (الاقتصادية الاجتماعية والفكرية السياسية)، ولقد تطورت هذه المحاولات واتَّسعت منذ السبعينات كانت بمعظمها ـ كما يقول سلامة كيلة ـ نتاج وعي ما «موحّد» بالماركسية، وعي للماركسية تعمَّم عبر «الماركسية السوفياتية».

لقد جاء هذا الجزءُ من الكتاب تحت عنوان: «مشروع رؤية جديدة للفكر العربي»، بعد سنوات عدة من صدور الجزء الخامس، الذي حمل عنوان «النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة» حيث أظهرَ الباحثُ خصائصَ النص القرآني التي وجدها ماثلةً في اثنتين هما:

- تعدّدية البنية.
- وكونها نصّاً مفتوحاً قابلاً للتأويل ولإجراء قراءات متعددة على المستوى المعرفي والنسيج الإيديولوجي.

وبذلك كان كتاب «النص القرآني» تمهيداً للبحث الحالي: «من اللاهوت إلى الفلسفة العربية الوسيطة» ليتوصل إلى أنَّ نشوء فلسفة عربية، أو «الفلسفة العربية» تمَّ أساساً من داخل النمو الذاتي للفكر العربي الوسيط، بحيث لم يكن للعوامل الخارجية، وخصوصاً منها اليوناني الروماني أكثر من دور المحفز المُثير والمؤثر.

ثم يستعرض الباحثُ الفكرَ الاستشراقيّ ورؤيته وبخاصة «آرنست رينان» في كتابه «ابن رشد والرشدية» حيث يَظهر الفكرُ الاستشراقي بمعظم تجلياته، كما في مقولة رينان: «ليس العرق السامي هو ما ينبغي

لنا أن نطالبه بدروس في الفلسفة، ولم تكن الفلسفة لدى الساميين غير استعارة خارجية صرفة».

ثم يأتي «دي بور» بنصف قرن، ليُمعن في تشطيب الفكر العربي، حين يُحيل «العقائد الدينية النظرية» التي جاء بها القرآن الكريم، إلى مصادرَ أجنبية خالصة، مبقياً على البُعد الديني العقيدي الخالص.

وهذا ما كان «آرنست رينان» قد أكد عليه حين قال: «إنَّه من الخطأ وسوء الدلالة بالألفاظ على المعاني، أن نطلق على فلسفة اليونان المنقولة إلى العربية لفظَ عربية، فكلُّ ما في الأمر أنّها مكتوبة بلغة عربية».

وانطلاقاً من ذلك يُحاول الدكتور طيِّب أن يُؤسِّس لرؤيته، حيث يبحث ما جرى في «سقيفة بني ساعدة» والخلاف حول من سيكون الخليفة الأول، جاعلاً إيّاها عاملاً أساسياً في نشوء ما سيأتي في ما بعد من الاتجاهات الفكرية الثلاثة الرئيسية: الاعتزالي، الأشعري، الماتريدي وما وازاها وواكبها وتواشج معها من تيارات سياسية وأيديولوجية، كالخوارج والشيعة.

وبذلك فإنَّ المنظوماتِ الاعتقاديةَ والفقهية التنظيرية والكلامية التي ظهرت في المجتمع العربي الإسلامي الفتي، نشأت في سياق الإشكالية السلطوية والصراعات السياسية والإيديولوجية وبخاصة أنّ الإسلامَ لم يأتِ في حقل تاريخي وسوسيوثقافي غريب عن التصورات والمشكلات التي طرحها الناس، وطلب منهم الأخذ بها إيماناً وتفكيراً. إذ إنَّ عصر أو عصور ما قبل الإسلام، اتّسمت بحيوية ثقافية ودينية ملحوظة، بحكم الحضور الكثيف للتيارات الفكرية والمذاهب الدينية، وقد كانت جِدّة

الإسلام متمثلة في دنيويته التي تنسحب على معظم المسائل والمشكلات.

ولعل التواشج الديني والدنيوي، الداخلي والخارجي، هو ما صنع من الإسلام ديناً دنيوياً، أي ديناً ودُنيا.

لكنَّ ذلك لم يمنع البعض من أن يطرحوا أنفسهم وُسطاءَ بين الله والمؤمنين، وكان ذلك بدايةَ نشوء التصوف والفلسفة التوحيدية أي العودة إلى المسيحية بصيغتها الأفلاطونية الشرقية.

ثم يعرض المؤلفُ لمدرسة أهل الرأي، التي انتشرت على مدى القرنين الأول والثاني الهجريين، وأغرَت تياراً فكرياً كبيراً في التاريخ العربي الإسلامي هو التيار الاعتزالي.

كانت البدايةُ أنَّ أصحابَ الرأي، حاولوا أن يحققوا صيغةَ التوافق بين رأيهم بوصفه أداةَ تنهيج، وبين الأهداف والغايات المستنبطة من النص الأصل، وكانت القفزة الكبرى التي تحقّقت على هذا الصعيد، على يد الخليفة الراشدي الثاني «عمر بن الخطاب» فقد تحرك «ابن الخطاب» من ملاحظة «أنّه مع تغيُّر الأزمان تتغيّر الأحكام»، حيث رفض إعطاءَ المال للمؤلَّفة قلوبهم، ورفض قطعَ يد السارق في عام الرمادة (المجاعة).. إلخ.

ولعلَّ من أبرز خصائص مدرسة أهل الرأي، أنَّ هؤلاء كانوا يفكرون بطلاقة ودون الارتكان إلى حدود يرونها قاطعة ونهائية، وقد تجلَّى ذلك خصوصاً بدعوتهم إلى استباق الوقائع والأحداث عبر طرح فروض يتصورون بمساعدتها أحوالاً لم تحدث، ولكنها قد تحدث، وتحتاج إلى تنظير وتبصُّر وتفقيه.. وهذا ما برز عندهم بصيغة التساؤل التالي: أرأيت

لو حدث هذا. . في سياق البحث في الممكن والمتحقق في المحتمل والواقع.

ولقد كان من شأن ذلك أنْ أسهمَ في بلورة الفكرة المركزية وهي تلك التي صاغها خصومُ هذه المدرسة من الفقهاء الذين ألحّوا على الحديث إلحاحاً مشدداً.

وبذلك استطاع الفكرُ العربي مع بواكير الإسلام، أن يصوغَ أحدَ توجهاته المعرفية والمنهجية وفق احتياجات ذاته، قبل أن ينطلق من الخارج اليوناني أو الفارسي.

في المقابل كانت مدرسةُ الحديث، التي أتت تعبيراً عن مجموعات أخرى من المسلمين لم تخرج عن حدود النص، ورفضت الدّخول في عالم الافتراضات، فظلّت دون إعمال النظر العقلي التأويلي.

ولم تكن الواحدة من المدرستين قد نشأت بمثابة ردٍّ فعل على الأخرى، فكلتاهما قد انطلقت ضمن شروط وآليات تاريخية موضوعية.

وبذلك فإنّ الفكرَ العربي في مرحلته الإسلامية، لم يسر على نمط واحد، لكنّ وضعيةَ التعددية في سياق الوحدة، اشترطَت وجودَ وضعية اجتماعية وسياسية تُقرّ بالاختلاف والخلاف، وذلك ما عبَّر عنه الفقهاء الذين ساهموا في نشوء المذاهب والفرق والملل.

ثم يستعرض الباحثُ علم الكلام في نشأته التاريخية المركبة، وقد اعتبره طيِّب تيزيني ممثّلاً للفلسفة العربية في مرحلة الإرهاص بها، حيث يؤكد الخطابُ الإسلامي، أهميةَ العقل والعلم والحرية في الحياة الإنسانية، العقل الذي يُقرّ بوجود إلٰه للكون، ثم يدعو إلى التبصُّر في تجليات أسمائه وفي فعله وقدرته.

وبذلك فإنَّ من يُريد الكشفَ عن أصالة الفلسفة العربية الوسيطة عليه أن يبدأ في المراحل الباكرة الأولى من تشكُّلها، أو من تشكُّل خلفيتها التاريخية بالنظرية، مُمثلة في الفقه، وبخاصة في مدرسة الرأي، فهذه المدرسة، رفعَت الحوارَ العقلي، وأسّسَت للاجتهاد بالرأي في المسائل الدينية.

ثم يناقش الدكتور تيزيني علمَ الكلام والنزوع إلى الفلسفة، تلك الإرهاصات والآفاق التي راحت تفصح عن نفسها باتجاه فكر فلسفي في النص الكلامي، بحيث غدا من مهمات المفكرين الكلاميين الحاسمة، أن يصوغوا منظوماتِهم الفكريةَ على نحو يُعلن عن نفسه، وهنا ينبغي القول: إنَّ المؤثّرات الفلسفية التي تحدّرَت من الفلسفة اليونانية وغيرها في سياق حركة الترجمة، أسهمَت في التحضير لصوْغ تلك المعادلة، ولتكريسها كفكر فلسفي مستقلّ على نحو أوليّ.

وفي ذلك الوضع الخصوصي والمُرهق، تنشأ احتمالاتٌ لسجالات ومعاركَ إيديولوجية ومعرفية بين المعتزلة، وبين من خرج من عباءتهم، وبالتحديد «أبو الحسن الأشعري».

وهنا نرى أنّ العقلَ المعتزلي، جرى تناوله في ضوء ثلاث زوايا:

- زاوية النظر إليه على أنّه منهج أولاً.

- وزاوية النظر إليه بمثابة موضوع بحث ثانياً.

- وزاوية النظر إليه من حيث هو معيار معرفي تأسيسي ثالثاً.

ثم يناقش الباحثُ معالم المذهب الذُّري في الفكر العربي، حيث يرى أنَّ هذا المذهبَ، يُمثل إحدى صيغ التجلّي الأساسيةِ للفكر العربي

الوسيط، وهو المذهب الذي يأخذ بفرضية الجوهر أو الجزء الذي لا يتجزأ.

والملاحظة العامة عن الكتاب ـ بطروحاته وآرائه وتحليلاته ـ هو ظُهور حالة الخصب الفكري الواسع الكامنة في داخل المجتمع العربي، وقد عبَّر هذا الواقع عن نفسه في صيغة التباين في الرأي ضمن أوساط المفكرين المعتزلة.

وبهذا تبرز حقيقةٌ أساسية مارسَت دوراً أساسياً في تاريخ الفكر النظري وهي: «أنّ فكرةً ما يمكن أن تنعكس في تأثيرها بأشكال مختلفة تتَّبع عادة الاختلاف في الوضع السوسيوثقافي والسياسي والمعرفي».

ولا ينفي الباحث الدكتور «طيِّب» أنّ الاحتمالَ الأكثر ترجيحاً، أنَّ الذين مارسوا ذلك التأثير على الذِّريين العرب يمكن أن يكونوا من اليونانيين، طالما كانت الترجمةُ قد وصلت إلى ذروتها، وبخاصة أنَّ التراثَ الفلسفي اليوناني الروماني، قد احتلَّ المكانَ الأوسع في الأنظمة الفلسفية لمفكري العصر الوسيط العربي.

وهكذا برْهن الدكتور طيِّب تيزيني أنَّ المفكرين العرب منذُ بواكيرهم، قد واجهوا وضعيةً فكرية معرفية وأيديولوجية، فرضت نفسها عليهم بحيث تدخلَّت في نسيج الفكر الذي أخذوا ينتجونه، ويعملون على تعميمه وبذلك أتى الخطاب الإسلامي، ليؤكد على أهميّة العقل والعلم في الإنسانية عموماً.

وهكذا كان على الإرهاصات الفلسفية العربية أن تلتفَّ على الخطاب الديني بهدف الاستحواذ على مشروعيتها، عبر الانطلاق من موقع مَنْ يستحوذ على عصب المشروعية، وهذا ما أسهمَ في إنتاج نمط من القراءة

الفلسفية للنص الديني، مُفعمٍ باتجاهات مفتوحة على التأويل والتفسير، ليجد الفلاسفةُ أنفسهم أمام ضرورة إنتاج فلسفتهم في إطار وعي مُراوغ يلفُّ على المسائل دون أن يواجهها، وبذلك فإنَّ الفلاسفةَ العرب عامة وبعضَهم على نحو التخصيص مثل ابن رشد قد ذهبوا إلى التمييز بين حقيقة واحدة للعامة وأخرى للخاصة.

بذلك فإنَّ الإشكاليةَ في الفلسفة العربية، لم يُتح لها أن تظهر من حيث هي، أيْ كمنظومة فلسفية لها بِنيتها المنطقية، لأنَّها لم تتمكن من الظهور هكذا علناً، إلّا في أوساط من أخذها من الفلاسفة، أمثال: «الكندي، الفارابي، ابن سينا، الرازي، ابن طفيل، ابن رشد».

وختاماً، فإنَّ البحثَ في الفلسفة العربية، ينطلق من أنها تكون وحدة مُؤسَّسة إبيستيمولوجيا على وحدة إشكالياتها وآلياتها، والشروط السُّوسيوثقافية والتاريخية التي أحاطت بها وأسهمت في إنتاجها.

وقد استطاع الدكتور تيزيني من خلال بحثه المذكور الوصول ـ كما يقول في مقدمة كتابه ـ إلى أطروحة مهمة على صعيد «نوعية المنهج في البحث العلمي التاريخي والسوسيولوجي وغيره». وهي «جدلية الحدَث البحثي والمنهج»، أي أنَّ الحدَث البحثي يُفصح عن بنيته وآلياته وغاياته وآفاقه عبر المنهج، بقدر ما يكون نُشوء المنهج وتبلوره وتطوره وتعمُّقه حصيلة الخصوصية المفتوحة التي ينطوي عليها ذلك الحدث البحثي. ويُتابع التيزيني قائلاً: «وإذا كُنَّا قد أنجزنا ما أنجزناه من نتائجَ قد تكون جديدة في بحثنا هذا الذي بين يدينا، فإنّنا في الوقت نفسه نرى فيها حالةً مفتوحة قابلةً للتدقيق أو التعميق أو التعديل النقدي. وبذلك، فإنَّ ما نطمح إليه ها هُنا يتمثل في الدعوة

إلى إنتاج ورشة عمل فكري عربي ننطلق منها باتجاه حوار عقلاني ونقدي ديموقراطي، يطالُ كل ما أتينا عليه في هذا الكتاب؛ خصوصاً أن هنالك في الفكر العربي والعالمي الراهن مَنْ يضعُ هذا الذي أتينا عليه والذي لم نأتِ عليه من مسائل الفكر العربي تاريخاً وراهناً، موضع شكٍّ قاطع من نمط عدمي لا تاريخي».

4 ـ «من اللاهوت إلى الفلسفة العربية الوسيطة،
القسم الثاني: الفلسفة العربية الوسيطة في تحققها»:

صدر هذا الكتابُ بطبعة جديدة عن وزارة الثقافة في سوريا في العام 2005 ضمن سلسلة «قضايا فلسفية»، وهو الجزء السادس من مشروع رؤية جديدة للفكر العربي منذ بواكيره حتى المرحلة المعاصرة. .

يقع الكتاب في 394 صفحة من القطع الكبير. وهو يتألف من ملاحظات وتمهيد، بالإضافة إلى بابين وفصول عِدَّة:

لقد جاء هذا الكتاب مكملاً للقسم الأول من كتاب ـ مشروع الدكتور تيزيني «من اللاهوت إلى الفلسفة العربية الوسيطة»، الذي ناقشناه في الفقرة السابقة. وبذلك يكون الجزء السادس من مشروع طيِّب تيزيني حول قضية النُّهوض العربي قد اكتملت فصوله ومضامينه المعرفية.

يعتقد طيِّب تيزيني أنَّ الطريقَ التي قادت إلى «الفلسفة العربية» انْطوت ـ في نشأتها التاريخية الباكرة وما بعدها خصوصاً ـ على بنية مُتعددة الأبعاد النسقية (دينية وفقهية وكلامية إسلامية وغير إسلامية) متحدِّرة من ثقافات وأديان المنطقة، على نحو الخصوص. وتوالَف ذلك وتواشَج مع كثير من الشحنات الإيديولوجية الدينية والقيميّة والجمالية

والجنسية والإثنية، فأنتج حالةً طريفة ومُركّبة جديرة، حقاً، بالفحص والتدقيق[1].

انطلاقاً من ذلك يُحاول الدكتور تيزيني معالجة «الدين الإسلامي» كأحد أهم عناصر البنية الفلسفية العربية بتركيز وتخصيص مُركَّز نظراً للأهمية الكبيرة له على مستوى حضوره وتأثيره في مُجمل الحياة الفلسفية العربية التي يُحاول تيزيني اكتشاف مسارات لأنماط التفكير والنزعات العقلية من خلال التأسيس السوسيولوجي والاقتصادي والتاريخي، في نطاق ما يسميه بـ«الحاضنة السُّوسيواقتصادية» لذلك الصعيد الفلسفي والفكر العربي. فالبُنى الاجتماعية والفكرية والدينية التي كانت سائدةً في الفترة المدروسة، وُجدت نتيجةَ أحداث وتطورات تاريخية سابقة ولاحقة، بما فيها جملة «التصورات» والمفاهيم والرؤى الدينية التي تضمَّنت ـ بحسب التيزيني ـ محاولةَ الانزياح من التاريخ العياني المُشخَّص أو الدعوة إلى القيام بهذه العملية، بحيث تنشأ ـ عبر ذلك ـ هوّةٌ ما بين ما يعتقد المرء وبين ما يفعله. وهذا الانفصام في شخصية الإنسان ـ ضمن شروط سوسيوثقافية مُعينة ـ لا يَبرُز عبر تصوراته الدينية وسلوكه العملي الضروري فحسب، وإنما كذلك في آرائه الفلسفية والجمالية والأخلاقية والاجتماعية إلخ. . . فهو يفكر أو يعتقد بشيء ما على نحو، ويمارس وجوده «الحقيقي ـ العملي» على نحوٍ آخر.

ويعترف الدكتور طيِّب بصعوبة الأطروحة موضوع البحث، وتعقُّد

---

(1) طيِّب تيزيني، «**من اللاهوت إلى الفلسفة العربية الوسيطة**»، القسم الثاني: «الفلسفة العربية الوسيطة في تحققها»، سلسلة قضايا فلسفية، وزارة الثقافة السورية، منشورات عام 2005م ص9.

إشكاليتها الحقيقية التي يشتغل عليها ـ تاريخياً وإبيستمولوجياً ـ في مشروعه الفكري الجديد، ويرجع ذلك لأسباب ثلاثة[1]:

السبب الأول: وجود اعتقاد مُسيطر منذ أزمنة طويلة يقوم على القول بأن هذا الذي يُفصح عن نفسه بصيغة «فلسفة عربية» هو ـ في حقيقته ـ «الفلسفة اليونانية» القديمة (الكلاسيكية) منقولةً بلغة عربية إلى أوروبا الوسيطة والحديثة؛ مما يضبط من قام بهذه العملية من عرب وسُريان ويهود بمثابة «نَقلة» لهذه الفلسفة إلى أوروبا، ليس إلّا.

السبب الثاني: قلَّة أو شُحّ الدراسات والبحوث التي تناول منتجوها تلك «الفلسفة العربية» من حيث هي «عربيةٌ» المرجعية التاريخية والخصوصية الإشكالية.

السبب الثالث: الخلط الذي وقع فيه كلٌّ من تناولَ وعالج المسألة المحددة هنا من العرب والمسلمين، بين بُعدَي الفلسفة العربية الإسلامية، (البُعد العربي والبُعد الإسلامي) بكيفية ربّما سهَّلت ـ بحسب ما يعتقد التيزيني ـ الانزلاقَ نحو ما نراهما خطأين (على صعيد ما نحن بصدده). يتحدَّد الخطأ الأول في تمييز بعضهم بين «إسلامي» «ومسلم»، بحيث يُفضي الأمر إلى اعتبار الفلاسفة الذين أنتجوا الفلسفة العربية الإسلامية فلاسفةً «إسلاميين» وليس مسلمين. أما الخطأ الثاني فيتمثل في القول بأنَّ الحديثَ عن «فلسفة عربية إسلامية أو إسلامية فحسب» إنَّما هو ـ في حال تصحيحه ـ «فلسفة الإسلام» المتمثلة في «الفقه» تحديداً.

ويُقرر التيزيني بعد أن يستعرض تلك الأسبابَ الثلاثة بعين الاعتبار

---

(1) طيّب تيزيني، **من اللاهوت إلى الفلسفة العربية الوسيطة**، ص5.

أنَّ المرجعيةَ التاريخية للفلسفة العربية الإسلامية تمكثُ في «الفكر العربي الإسلامي» قبل الفلسفة العربية. خصوصاً في تلك المقدمات والإرهاصات والمواقف ومن ثم التيارات الفكرية التي نحتْ واتجهت اتجاهاً عقلياً (عقل عقلي) مستنيراً ومفتوحاً ومستوعباً ـ من دون إلغاء ـ للعقل الديني، كما كان الحال لدى مدرسة أهل الرأي وفي المنظومات الفكرية المعتزلية.

وهذا الاكتشاف الفكري ـ إذا صحَّ التعبير ـ قاد تيزيني إلى أن يضع يدَه على أحد الأوجه الكبرى في أطروحته وهي: «أنّ علمَ الكلام (وكلّ ما تآلف معه) هو الفلسفة العربية في حال الإرهاص؛ أما هذه الفلسفة، فهي علم الكلام في حال النُّضج»[1].

طبعاً لا ينسى طيِّب تيزيني كعادته ـ وهذه فضيلة تُسجَّل له كباحث عقلاني حواري ـ أن يشير إلى أنّ ما وصل إليه في موضوع البحث يظل «دعوةً مفتوحةً بهدف التعميق والتطوير والتعديل، في جانب أو آخر. وذلك من أجل إنتاج ورشة عمل فكري ـ بحثي ـ عربي يمكن أن ننطلق منها باتجاه حوار عقلاني ونقدي ديمقراطي يطال كل ما أتينا عليه في هذا الكتاب».

5 ـ «من ثُلاثية الفساد إلى المجتمع المدني»:

صدر في دمشق عام 2001، وهو يُؤرخ لمرحلة حاسمة من تاريخ سوريا السياسي. وهو يقع في حوالي 225 صفحة من القطع المتوسط.

---

(1) طيّب تيزيني، **من اللاهوت إلى الفلسفة العربية الوسيطة**، ص 7.

والكتاب عبارة عن مجموعة مقالات فكرية ـ سياسية نُشرت على صفحات الجرائد والمجلات والدوريات العربية ضمن حوارات ومداخلات ومناظرات قام بها الدكتور طيِّب (خلال تلك المرحلة من تاريخ سوريا) تحددت من مرجعيات متعددة، بالاعتبارات المعرفية والإيديولوجية والسياسية.

ويتناول طيِّب تيزيني في هذا الكتاب الشأنَ السياسي في سوريا من منظور ثقافي معرفي. ويتألف الكتاب من ثلاثة أقسام مُثيرة وملفتة، هي:

القسم الأول ـ في شروط الحوار وتحرير العقل الأسير.

القسم الثاني ـ إشكاليات من الداخل والأسئلة الجديدة.

القسم الثالث ـ الوعي الشَّقي وأوهام الانفلات من التاريخ.

وقد جاء الكتابُ في أقسامه الثلاثة (وبعناوينه المُثارة في كل قسم) في سِياق حالة عارمة من الحِراك السياسي والثقافي شهدته سوريا بعد استلام الرئيس بشار الأسد للحكم، حيث انطلقت المنتدياتُ الفكرية والمداخلات والمناقشات الثقافية والسياسية من مختلف التلاوين والمشارب والانتماءات الفكرية، وأصبحت الصحفُ السورية وقتها مكاناً للتداول والسجال المفتوح حول مختلف المواضيع السياسية والثقافية التي تهمّ الشأن السوري الداخلي.

من هُنا، الأهمية العلمية التاريخية الخاصة لهذا الكتاب الذي جاء في وقته، في تلك المرحلة الانتقالية من تاريخ سوريا التي عبَّرت عن نفسها على نحوٍ مُعقد ومركَّب ومفتوح. إضافة إلى كونه فسحَ المجالَ للمزيد من الحوارات العقلانية والديمقراطية والطروحات المفاهيمية

الوطنية المتصلة بالداخل السوري، بين كلّ من ينتمي لهذا البلد، ويختزنُ في داخله همَّ الكفاح من أجل رِفعَتِهِ وتقدمه وإثبات وجوده.

وقد تحرّك تيزينيُّ ـ في كتابه عن الفساد ـ على هذا الطريق، انطلاقاً من هذه الإشكالات القائمة في داخل مجتمعاتنا العربية (خصوصاً السوري) كأحد أقطاب الفكر الفلسفي العملي الحديث ليمارس عمليةَ نقد لآليات الوعي السياسي والفكري والممارسة الاجتماعية والاقتصادية التي تراكمت مع تراجع الأحزاب العربية مروراً بتقويم معالم المرحلة المقبلة في سوريا والمنطقة العربية.

ويتحدث الدكتور طيِّب عن سياق إرهاصات المرحلة المقبلة في سوريا التي كشف في كتابه السابق عن أبرز تجليّاتها الراهنة، مشيراً إلى أنّها ذات المرحلة التي نعيش بداياتها، أي حالة التصدع والتفكيك التي هي من سمات المؤسسات القائمة. فنحن هنا نقف أمام مجموعة من التساؤلات العملية والمشاكل المتعددة المتراكمة، وإذا لم تقم السلطة في سوريا بتقديم إجابات مفتوحة، تقدُّمية ووطنية نزيهة باتجاه قومي ديمقراطي عنها فسوف تظهر انفجارات طائفية ومذهبية عبر اختراق سوريا من قبل الأنظمة الكيانية المتمثلة في الغرب الإمبريالي والصهيوني.

وفي ضوء ذلك يمكن أن نعتبر هذا الكتاب وثيقة تاريخية مهمة أراد طيِّب تيزيني من خلالها توثيقَ بعض الأحداث ـ التي أسَّست لتلك المرحلة من تاريخ سوريا، وعبرت عن نفسها في تحولات لاحقة ـ فكرياً ومعرفياً، وتوجيه نقد شديد للواقع القائم الذي أنتجته ـ وأفضَت إليه ـ تلك المرحلة الحساسة والمهمة من تاريخ سوريا..

6 ـ «فصول في الفكر السياسي العربي»:

طُبع هذا الكتاب أوَّل مرة في العام 1989م في بيروت، وأُعيدت طباعته في العام 2004 عن دار الفارابي في بيروت. وهو يقع في حوالي 200 صفحة من القطع المتوسط.

والكتابُ عبارة عن مجموعة من المقالات الفكرية والسياسية التي كُتبت خلال فترات تاريخية غير متقاربة نسبياً جمعها الدكتور طيِّب تيزيني بين دفَّتي كتابه هذا.

وهو محاولةٌ فكرية من تيزيني للوقوف الموضوعي المنهجي التاريخي أمام كثير من المفاهيم والمصطلحات والطروحات والإشكاليات التي انطبع بها الفكرُ السياسي العربي الحديث والمعاصر، أو التي مرَّ عليها الفكر العربي بكيفية عارضة أو التي لم يكن قد أخذها على محمل جادّ، نظراً لعدم راهنيتها في لحظة تاريخية ما، مثل (المجتمع العربي ـ عالم ثالث وفكر ثالث ـ الوحدة العربية ـ الطريق العربي إلى الاشتراكية ـ الجذور التاريخية الإيديولوجية «التوراتية» للصهيونية السياسية ـ الشبيبة والفكر اللا نقدي ـ حول إشكالية الحرية).

وقد كانت كتابة هذا المؤلَّف قبل 15 سنة ـ ومن ثمَّ إعادة الطباعة في العام 2004 كما ذكرنا ـ في سياق جملة ظروف ووقائع وتحولات تاريخية ومفصلية مهمة شهدها العالمُ المعاصر (سقوط جدار برلين وتفكك الاتحاد السوفياتي، حرب الخليج الثانية، سيطرة القُطب الأمريكي الأوحد على العالم، تسويق أيديولوجيا العولمة الجديدة تحت أسماء: نهاية التاريخ والقرية الكونية الواحدة وصراع الحضارات، زلزال 11 أيلول ـ شن الحروب الكونية، دعوى: مكافحة الإرهاب، سيطرة عقلية

المجتمع الاستهلاكي المتوحش..وو.. إلخ).. وكلُّ ذلك أثَّر في صميم الفكر السياسي العربي، وفرض عليه مجموعة من التساؤلات والإشكاليات المُلحة كان عليه الاستجابة لها، والإجابة العملية عنها..

انطلاقاً من ذلك، جاء هذا الكتاب في محاولة من الكاتب للإجابة عن مُجمل تلك الإشكاليات المُثارة ليكون ـ كما يقول عنه مُؤلِّفه ـ شاهداً على التحوّل السياسي والسوسيوثقافي من عصْر «القُطبين» إلى عصر «القُطب الواحد». ومن شأن هذا أن يكون دعوةً إلى النظر في مفهومات تحولت إلى الصدارة، مثل الإرهاب والمقاومة، والانتفاضة، والاحتلال، والاستقلال، والمصالحة الوطنية (بيت النظام السياسي) والشعب، والمجتمع السياسي والمجتمع المدني، والتعددية السياسية والحزبية، وغيره. ويختم طيِّب تيزيني كتابه بالحديث على نماذجَ من تاريخ الفكر الاشتراكي (الخيالي والعلمي) في التراث العربي الإسلامي (القرامطة والبابكيين).

7 ـ «بيان في النهضة والتنوير العربي»:

صدر هذا الكتاب بطبعته الأولى في العام 2005م عن دار الفاربي في بيروت، وجاءت بحوثه في حوالي190 صفحة من القطع المتوسط.

وجرى تبويبه في فصول ثلاثة وخاتمة.

ويُمكن القول هنا، إنَّ هذا الكتابَ الصغير في حجمه والكبير والغنيّ في نوعيته وإنتاجيته وحصيلته المعرفية، يُمثل خلاصة ما توصَّل إليه الدكتور طيِّب تيزيني على مستوى مشروعه النهضوي التنويري الجديد، نظراً لما قام به المؤلِّف من جُهد تنظيري كبير ومثابرة معرفية ملحوظة ممّا جعله قادراً على امتلاك رؤية دقيقة ومركَّزة عن الواقع العربي بشموليته

الزمانية والمكانية تقريباً، وأيضاً امتلاكه لقدرة بحثية نقدية جدية واعدة في مختلف طروحات وأقسام كتابه.

وقد أراد طيِّب تيزيني في هذا الكتاب طرحَ مشروع نهوض وتنوير عربي يمكن أن يُشكل بالنسبة للعرب مدخلاً ضرورياً، لتحرُّرهم مما هُم فيه، بحيث يضعُهم أمام آفاق ومداخل تاريخية جديدة، خصوصاً في لحظتهم التاريخية الراهنة.. مرحلة تفككهم وهزيمتهم شبه المُستديمة والمقيمة، ومحاولة إخراجهم من التاريخ المتدفِّق بفاعلية وبتسارع عاصف كما يقول الكاتب.

ويقومُ المشروعُ الفكري للدكتور طيِّب على حامل اجتماعي مكوَّن من كل أطياف المجتمع المتضررة من هذه الأوضاع السلبية القائمة في العالم العربي، ونحن الآن لسنا في معرض الحديث عن ثورة أو حركة أخرى، إنَّما الحديث عن مشروع نهضة يمسُّ الأمة برمَّتها، بما في ذلك تلك القوى التي كان محظوراً عليها أن تظهر في التاريخ وهي القوى الإسلامية، لكنَّ الديمقراطية التي لا بُدَّ أن يُعاد بناؤها وفق استحقاقات هذا المشروع.

وعلى هذا النحو يُمكن أن نسجّل ملاحظاتٍ مهمة في حالة نمو هذا المشروع من الأقصى إلى الأقصى تحت راية المشروع النهضوي الديمقراطي، أمَّا ما يُمثّل القوى السياسية التقليدية فإنَّه لا بدّ من تكوين قوى سياسية جديدة تمتلك القدرة على اكتشاف ضرورة المشروع العربي النهضوي التنويري، وعلى امتلاك أدوات الفعل التاريخية وهي تلك التي تتأسس على العلوم الاجتماعية والإنسانية خصوصاً.. وتؤسّس كذلك لتكوين القواعد الضرورية للتقدم الصناعي والزراعي والاتصالات وغير ذلك..

هذه القوى الجديدة الحية هي المدعوّة إلى أن تكون الحاملَ السياسي عبر إدراكها بأن المجتمع العربي الذي افتقد السياسةَ والأحزاب والمجتمع منذ عقود، هذا المجتمع السياسي عليه أن يأخذ بالجميع بمن فيهم الإسلاميون، لكن بشرط أن يقرّ الجميع بمفهوم حاسم هو مفهوم التعددية، فالجميع له حق الحضور والفعل السياسي والثقافي في الوطن، والأمر الثاني الذي يمثل شرطاً من شروط هذا النهوض يتمثل في الإجماع على هدف كبير أصبح الآن راهناً هو التأسيس لمشروع عربي يواجه المشروعَ الصهيوني الأميركي العولمي..

وحيثما تقرر مثل هذين الأمرين، فإنّ كثيراً من المقدمات والمفاهيم تتساقط، منها مفهوم الحزب الواحد ومفهوم القائد الواحد ومفهوم الرأي الواحد، والإعلام الواحد، إذن نحن أمام استحقاقات مرحلة جديدة قد نقول: إنّها مرحلة تاريخية جديدة في التاريخ العربي، مرحلة لم تعد الأدواتُ المعرفية والسياسية القديمة مهيمنةً عليها كما أنّها لم تعد تحمل شيئاً من المصداقية، لقد تفكّكت وأفسحت الطريقَ أمام ما علينا أن ننتجه وفي ظني أهم ما علينا أن نُنتجه هو مفهوم النهضة بآلياته وأدواته، باستحقاقاته، برهاناته، بإمكاناته، وهذا ما ينبغي أن يُشتغل عليه بصورة مكثّفة.

والكاتب يدعو في نهاية كتابه إلى الحوار الهادئ حول المشروع المذكور على قاعدة العقلانية والتاريخية والنقدية، باعتبارها مشروعاً مفتوحاً، ودعوةً عملية تستجيب لمصلحة المشروع ذاته في بنيته وآفاقه ومصائره.

القسم الخامس

إبداعاتُــه، ومـواقفه الفكريَّــة تُجاه أهم القضايا والإشكاليات الثـقافية والسـياسـيَّة السـائدة

القسم الخامس

إبداعاتُه، ومواقفه الفكريَّة تُجاه أهم القضايا والإشكاليات الثقافية والسياسيَّة السائدة

أولاً ـ إبداعاتُه الفكريّة

سبق أن استعرضنا في القسم الثالث من هذه الدراسة أهمَّ مرتكزات المشروع الحضاري العربي للدكتور طيِّب تيزيني، وطبيعةَ تفكيره النقدي حيال أهم الإشكاليات المطروحة ضمن متن المشروع وعلى حواشيه. كما حاولنا تقديمَ معالجة نقدية لموقفه الفكري من قضية العَلْمنة والمدنية في التراث الإسلامي. وسنُحاول في هذا المبحث تقديمَ رؤية إجمالية لأهم أسس ومعالم نظريته المعرفية ومشروعه النقدي للتاريخ والتراث، ثم سننتقل للحديث عن دوره التأسيسي، مع استعراض لرؤيته المعرفية حول مفاهيم الحداثة والعولمة والديمقراطية والأصولية والمعاصرة والتراث والإسلام وو. . إلخ.

1. مشروعه الفكري، ونظريته المعرفية في قراءة التراث والتجديد التراثي والتغيير والثورة:

أ ـ صعوبات المشروع الحضاري، وعوائقه التاريخية:

يُؤمن الدكتور طيِّب تيزيني بالأهمية النظرية والعملية القُصوى

لمشروع النهوض العربي، وتبرز هذه المكانةُ لديه من خلال قناعة أو ثابتة فكرية قائمة عنده على قاعدة أنّ التخلفَ الذي تقبع أمتنا في داخله حالياً ـ وقد مضَت قرونٌ طويلة منذ دخولها في هذا النفق ـ هو قضية تاريخية وحسب. . وبالتالي فإنَّ نجاحَ المشروع الاستنهاضي المنشود، يرتبط بشكل وثيق في حلِّ إشكالية السقوط والنهوض في التاريخ العربي.

من هُنا، تأتي دعوة طيِّب تيزيني للمثقفين والمفكرين للعودة إلى دراسة مراحل ولحظات التخلف التاريخية التي أسَّست لهذا التخلف، وهو يعني ضمناً أنَّ هذا التخلُّف ليس فطرياً أو عضوياً، وإنَّما هو حالة أُنتجت في إطار ظروف تاريخية محددة. هذه الظروف يريد «الدكتور طيِّب» أن يقبض عليها ويُلامسَها قليلاً كي ينطلق بعدَها لتحديد خصوصية هذا التخلف.

الظروف التاريخية هذه جاءت مُتوافقةً ومُتواقتة مع البدايات الأولى للمشروع النهضوي العربي في القرن التاسع عشر وما قبله. بمعنى أنَّ هذه البدايات التي كانت تُمثل ميلاً أولياً ونزوعاً بدئياً، اصطدم بتيار جديد انطلق من الغرب وهذا التيار كان قد مرَّ عليه قَرْنَان من الزمان تقريباً، حيث إنّه ما إن وصل إلى نقطة التصادم مع المشروع العربي حتى كان يمثل حالة عظمى من شأنها أن تبتلع أيَّ منافس لها قد ينشأ في وجهها.

وبتعبير آخر كان من المتوقع أن تفعل النهضةُ العربية ـ التي انطلقت أواخر القرن الثامن عشر أيْ قبل دخول نابليون إلى مصر ـ شيئاً، وأن تقول كلمتها لولا أنْ حدث شيء آخرُ تمثَّل بتحوُّل النظام الغربي من

مرحلة الليبرالية إلى المرحلة الاستعمارية ثم للمرحلة الإمبريالية التي لا نزال نعيشها حتى الآن.

بناءً عليه يعتقد تيزيني أنَّ هذه اللحظاتِ التاريخيَة الثلاث، يمكن إذا ما فُكّكت وحُلّلت وفُهمت في سياق ما حدث عربياً، يمكن لنا أن نضع يدنا من خلال ذلك على نقطتين جوهريتين:

الأولى: أهمَّ المعوقات التي وقفت في وجه المشروع العربي.

الثانية: أهم ما بقي من معوّقات في وجه المشروع العربي اللاحق.

وفي هذا وذاك نشأ خصوصاً ـ مع بداية القرن العشرين وأواخر القرن التاسع عشر ـ نشأ في ظل هذه المشكلة التاريخية مصطلحُ قانون التطور غير المتكافئ بين العالم العربي والغربي الرأسمالي (بتعبير الدكتور طيِّب). وقد جاء قانون التطور غير المتكافئ المذكور حصيلةً لذلك الصدام غير الندِّي بين الغرب المتدفق استعمارياً وإمبريالياً وبين العرب الذين كانوا في طور البدايات الأولى لتشكيل وبناء مشروع عربي ما..

ويستعرض الدكتور تيزيني خُصوصيةَ هذا التحول التاريخي الذي جاء منه التخلُّف العربي. بما سيؤدِّي لاحقاً إلى اندفاع الغرب من كِلا الحقلين الجيوسياسيين الغرب والمشرق العربي. ومن ثمَّ فإنَّ افتراضاً سينشأ في مراحل لاحقة يقوم على أنَّ هذا التخلّفَ الذي بدأ التأسيس له سيعيش مرحلةً جديدة ربما بدأت هذه المرحلة الجديدة خصوصاً في بداية السبعينات من القرن العشرين، أعني بذلك أنَّ ما سيأتي لاحقاً إنما هو محاولةٌ لتكريس التخلف ومحاولة لتحويله إلى تخليف أيْ جعله حالةً مستديمة.

ولكنَّ هذه البنيةَ الفكرية المكرَّسة لهذا التوجه جرى ـ كما يؤكد الدكتور طيِّب ـ اختراقُها بطريقة أو بأخرى، كما حدث مع ثورة الاتحاد السوفياتي مثلاً.

وهذه الاختراقاتُ أنجزت حالة جديدة لكنها لم تكتمل أولاً لعدم وجود نُظم سياسية قادرة على أن تمارس اللعبةَ التاريخية بإعادة بناء الداخل بالتوافق مع المصالح الجديدة مع المنظومة الاشتراكية وغيرها، وثانياً باتجاه تكوين مشروع المواجهة مع المشروع الصهيوني الإمبريالي.. ويشير الدكتور طيِّب هنا إلى أنّ هذين الشرطين (عدم وجود نُظم سياسية ذات بُنى قوية، وعدم تكوين شروط المواجهة مع المشروع العولمي الأمريكي والصهيوني) لم يتأسسا فعلياً في داخل اجتماعنا السياسي والديني العربي بالرغم من وجود بعض المواقع والنقاط المضيئة في هذا الاتجاه.

وبالعودة إلى النُظم المغلقة التي تقف حجرَ عثرة في طريق التطور والتقدم التاريخي العربي يكشف التيزيني هنا عن أنّ الدولةَ الأمنية بدأت تؤسس نفسها، وتعلن لغيرها بأنّها أصبحت سيدة الموقف في كل شيء.. والدولة الأمنية هي غير متماهية مع الدولة.. هي أكثر من ذلك هي كل شيء، هي فوق الدولة والقانون والمؤسسات.. وشعارها الحصري الدائم يقول: «إفسادُ ما لم يُفْسَد بَعْد حيث يُصبح الكُل ملوثاً ومداناً تحت الطلب»... .إنها إذاً عملية إلغاء شاملة.. وكل شيء يجب أن يمرَّر عبر هذه القناة..

وهذه القناة أخذَت تصدِّق كل شيء كي تُفقِدَ البلدَ رهاناتِ التقدم التاريخي. من هنا تأكيد طيِّب تيزيني على أنّ المشروعَ العربي الذي كان

يجري الحديث عنه سابقاً وجد مجدداً قراراتٍ عميقة كانت من الهول بحيث إِنَّها أخفت حاملاً اجتماعياً كان مُهيئاً لأن يكون حامل النهضة العربية. طبعاً أخفقت عن الفعل السياسي لكنها لم تستطع أن توقفه.. ومع أنّ هذه الدولةَ راهنت على أن تُحدث عملية التنمية. لكنْ عبر الفساد الاجتماعي وليس عبرَ خُطط التنمية الاقتصادية والاجتماعية.. وهذا هو الذي أسس للخراب أو كما أسماه التيزيني «للحُطام». بحيث إنّنا في نهاية الأمر نقول: لا للأمريكيين ولا للاستبداد الداخلي. ومع هذا تُفتح الأبوابُ لأكبر عمل جديد في معظم المناطق العربية وخصوصاً في منطقتين عربيتين الآن فلسطين والعراق.

إنَّ النُظمَ القائمة مُرتبطة ومُرتبكة ومُسترهنة، وهي لم تسمح بقيام بُنى اجتماعية واقتصادية وعسكرية سياسية تسمح بالتفكير للتأسيس للمشروع الآخر، مشروع المواجهة مع الصهيونية والإمبريالية. ولذلك السؤال الذي يأتي على فكر التخلف إنما هو سؤال في التاريخ كما يقول الدكتور طيِّب، وإذا ما غيَّرنا مفهوم التاريخ هنا سوف نقع في إشكالية جديدة تُضاف إلى التخلف الذي نشأ في سياق التخلف.

ب ـ سمات المشهد العربي الراهن، وإمكانية قيام المشروع النهضوي العربي

رهانات تاريخية: الجماهير ـ الديمقراطية ـ المثقف النقدي:

يبدأ الدكتور طيِّب تيزيني تحليلَه الوصفي النقدي للمشهد السياسي والثقافي المسيطر على مجتمعاتنا حالياً متسائلاً باستفهام استنكاري غاضب، ووجع ثقافي مُؤثِّر: إذا كان الأمرُ على هذا النحو من الخراب والحطام السائد والطاغي علينا في العمق ـ كما في السطح ـ فكيف لنا أن

نبحث أو نتحدث عن مثل هذه المفاهيم الكبرى في التقدم والنهضة والعدالة وو. . إلخ؟!.

وبهذا المعنى قد يبدو الحديث عن مشروع نهوض عربي جديد بمثابة إمَّا ضرباً من الجنون، أو أن هناك احتمالاً آخر هو أن نلجأ إلى الاحتمال الآخر والذي نعني به، أولاً لا يوجد في التاريخ السابق أو الحاضر، ولن يوجد في القادم بيئةٌ اجتماعية أو اقتصادية أو سياسية يمكن أن تُغلق إغلاقاً مطلقاً ـ أي أنّه لا وجودَ للأبواب المقفلة ـ فالاختراق دائماً محتمل وممكن الحدوث بحسب طيِّب تيزيني.

وهذا النظام الذي أتى وكأنَّه سيُنهي التاريخ وليُصبح هو سيد المواقف، بدأت عملية اختراقه من داخله، وتعاظمت هذه العمليةُ لتمتدَّ إلى أوروبا مما جعل الكثير من السياسيين والمفكرين يتحدثون الآن عن احتمال حدوث عولمة مضادة. . ويرى تيزيني أنّ هناك كثيراً من عوامل هذه الفكرة أخذت تتوضح وتتصاعد مفاعيلها أخيراً. فمثلاً ما حدث من تظاهرات في مدينة سياتل ضد العولمة المتوحشة، وفي مواجهة صندوق النقد الدولي. . وفي مواجهة الحرب على العراق. . . الحرب ضد الانتفاضة. . ورفضِ المجتمعات الغربية عموماً لحرب إسرائيل الهمجية على لبنان في تموز 2006م، كلها تعبيرات عن إمكانية التأسيس لعملية مضادة لما هو قادم. .

حتى إنَّه يُمكن القول: إنَّ الوضعَ الأمريكي المأزوم والمعقد في العراق إنَّما هو تعبير عن أزمة هذه العولمة، ومن ثَمَّ إذا ما خسر الأمريكيون في العراق، وفي النهاية سيخسرون، فإنَّهم سوف يعيشون هزيمةً نكراء، ليس بوصفهم فقط أمريكيين، وإنما أيضاً بوصفهم مُمثلين

للنظام العالمي الأكثر هيمنة، بما قد يعني أنّ احتمالَ التحدث عن أمل آخر شيء ليس خارج النماذج.. ولذلك هذان عاملان يحيران إذاً.. ولأنه مازال في طور الاحتمال علينا أن نتحدث عن التاريخ المفتوح.. علماً أن كثيراً من الأصوات نشأت وأخذت تُبشر بأنّ العربَ وغيرهم من شعوب العالم الثالث بدأوا يخرجون من التاريخ..

عكس ذلك نلاحظ أن تدفقاً جديداً أخذ يستعد وأخذ يتأكد عبر تلك العوامل والقواعد الهائلة التي أخذت تتعاظم في أوروبا، من هنا يتحدث الدكتور طيِّب عن أهمية وضرورة مشروع النهوض العربي الجديد كحديث يمتلك الشرعيةَ المعرفية التاريخية، ولكن تبقى السياسة، والتي تعني الإجابةَ عن السؤال التالي:

من ذا الذي يقوم بهذا المشروع؟!! ثم من هو الحامل الاجتماعي التاريخي لهذا المشروع؟!!

إنَّ الحاملَ الاجتماعي يتمثَّل أساساً في كل القوى من أقصى اليمين الوطني والقومي الديمقراطي إلى أقصى اليسار الوطني والقومي الديمقراطي. كل القوى التي تلتئم تحت هذا السقف الذي ينطلق من نقطتين:

أولاً: وجود إجماع غير مشروط على فكرة التعددية السياسية والحضارية.

ثانياً: وجود إجماع غير مشروط على مواجهة المشروع الصهيوني والأمريكي.

هاتان النقطتان تمثلان السقفَ الأعظم وبعد ذلك، افعل ما شئت.

ما يعني أنّ القوى السياسية في العالم العربي الآن كلّها مدعوّةٌ من أقصى اليمين الإسلامي إلى أقصى اليسار العلماني. كل هذه الأطياف إذاً لها شرعيتها أن تعمل تحت هذا السقف.

إنّ المطلوبَ حالياً ـ بحسب طيِّب تيزيني ـ هو إنضاج هذا الحامل لمشروع النهضة في حدوث شروطه.. ولكن نرى حالياً صعوباتٍ كثيرة في طريق ذلك المشروع.. فقد أصبح أكثرَ كثافة، وبالتالي قد نحدد هذا الذي نواجهه الآن بكونه إخفاقاً تاريخياً للنظام السياسي العربي على مستوى الفشل في التأسيس الجديّ لحوامل جديدة يمكنها أن تساهم في إنقاذ البلاد من عملية تدفق جديدة، وما يمكن أن يليها من تقسيمات قد تكون أكثر فظاعة من معاهدة سايكس ـ بيكو.

وفي هذا السياق، لا بدّ من الإشارة إلى أنّ النُّظمَ السياسية العربية حتى الآن تستنكف عن إعطاء الحرية لشعوبها، وهذه هي نقطة الحسم.. إنّ هناك ضرورةً في أن نستقطب الداخل لأنّ الاحتماء بالخارج مهما بدا مثيراً أو مغرياً للكثيرين، فإنّ سقفَه محدود النتائج؛ لأنّ الولاياتِ المتحدة ـ والإمبريالية عموماً ـ لا تريد أصدقاء وإنما تنتج العملاء مما يقطع الطريق على الحل الأمريكي.. وهذا يعني ـ عملياً ـ أنّه لا يمكن أبداً أن نستقويَ بهؤلاء لأنهم يؤسسون للهزائم، ولذلك فعدم الاستقواء بالشعوب العربية هو بمثابة استجلاب الغزاة.

ويضرب الدكتور تيزيني هنا مثلاً حول فكرته السابقة قائلاً: «أنا أذكر منذ سقوط بغداد نظمت بياناً بخط يدي بعنوان افْتحوا أنتم الدائرة من الداخل قبل أن يفتحها الغزاة من الخارج»[1].. وما زالت هذه الفكرة

---

(1) انظر: الحوار الذي أجراه الأستاذ حسام شحاذة مع د. طيِّب، 6 أبريل 2005م.

قائمة، لم يلجأ أحد للإجابة عنها، وما زالت الاهتمامات الكبرى للنظم العربية خارج الداخل العربي المأزوم. .

ونتساءل دائماً: لماذا لم يحدث أي إصلاح؟! والتقدير هنا هو بسبب هذا الوضع العربي الهشّ المهزوم حتى اللحظة قائم بفعل هذا الاستبداد السياسي، والهيمنة شبه المطلقة للأجهزة الأمنية الإكراهية، وكل ذلك يُشكل سداً منيعاً وصلباً أمام أيَّة نوايا جدِّية وحقيقية لأي طرف من اليمين واليسار باتجاه الانفتاح والإصلاح لمواجهة هذه المشاريع الخارجية.

إذاً، الوضع العربي العام اليوم موْبوء، والعالم العربي مُفكك، والذي يحفظ وجوده الهش، هو هذا الاستبداد السياسي المتزايد عنفاً وتسلطاً. . والعلاقة بين السلطة والشعب قائمة على قانون القهر والقوة وقاعدة التغلب والمُلك العضوض التاريخية، والاعتماد الكلي على الأجهزة السلطوية المتعددة والمتفشية بكثرة، وتحويل مؤسسات الدولة إلى شكل صوري مسخّر لخدمة مصالح الفئات الحاكمة والنخب الفئوية وطبقتها السياسية. . وهذا كله لا شكّ يقفُ حجرة عثْرة، لا بل سداً منيعاً أمام حدوث أيّ أمل بإصلاح أو تغيير. .

وبالتفصيل التاريخي يشرح الدكتور طيِّب تلك النقطة قائلاً: نحن نستطيع أن نبدأ من مرحلة الاستقلال. هذه المرحلة التي انتهت في أعقاب الحرب العالمية الثانية، فما أنْ بدأت تتوضح حتى واجهت المشكلاتِ، وهي أنّ القوى السياسية الفاعلة المدعوة للعمل الجديد الاستقلالي (أي الحامل الاجتماعي الجديد) كانت تتضاءل أكثر فأكثر مع الغوايات التي كان يجسدها العسكريون أمامهم للقيام بانقلابات عسكرية حقيقية. .

وهذه الانقلاباتُ التي بدأت توّاً بعد الاستقلال نشأت ضمن بيئة عربية جديدة لا تحتمل القيام باستحقاقات، وقد يكون السبب الأساسي لذلك مركوزاً في أنّ الجيوشَ العربية التي أسهمت بطريقة أو أخرى في الاستقلال كانت هي الأقوى، وما أن حلّت مرحلة الاستقلال حتى لاحظنا أنّ القوى السياسية على ضآلتها قد طرحت مشروعاً جديداً اقتصادياً وسياسياً وثقافياً، ولكنّ هذا الأمرَ كان يحتاج لمرحلة تاريخية مفتوحة. . هذه المسألة صودر عليها من جيوش عربية وطنية قامت بقدر أو بآخر بمهمات الاستقلال، ولكنها ما أن تُحقق الاستقلال حتى اعتقدت أنّ الساحة فارغة.

والذي حدث أنّ هذه الجيوشَ انقضَّت على الداخل وحاولت أن تقوم بما على القوى المدنية القيام به، فوجدت نفسها أمام النتيجة الخطيرة التي ما نزال نحصد ثمارها الثانية وهي الإخفاقُ الذريع في إنجاز مهمات جديدة، ووضع المجتمع أمام مشكلات جديدة لا علاقة لهم (للقوى والنُّخب المدنية) بها، وفقدان المواقع الأساسية العسكرية. .

وهذه كانت للأسف مفارقةً خطيرة. ويذكر الدكتور طيِّب هنا عنواناً لكتاب طريف وهامّ صدر في فرنسا حول: «الجيوش غير العسكرية في العالم الثالث». . وأنّه هل يوجد جيش غير عسكري؟!! لكن في العالم الثالث وُجد، وفي العالم العربي وُجد أيضاً جيش لا يقوم بواجباته العسكرية المطلوبة منه في حفظ الأوطان، ومواجهة تحديات الخارج، بل يتحرك في الداخل ويحقق في المهمات الاجتماعية والمدنية التي يجب إنجازها من قبل مؤسسات الدولة المدنية الأخرى. كل ذلك أسس شيئاً فشيئاً لابتلاع المجتمع، المجتمع السياسي والمجتمع كله.

ولما تقدَّمت مشاريعُ النهوض المتعددة المشارب والانتماءات الفكرية بوصْفاتها العلاجية لأمراض المجتمع العربي، فشلَت وأخفقت مشاريع التنمية العربية، وانْدلعت صراعاتٌ غير مُثمرة تاريخياً، وقد تُفضي إلى ما يقترب من الانتحار الذاتي، وذلك من نمط الحروب الأهلية والطائفية والإثنية والعربية العربية؛ وتهدّمت المؤسسات الدولتية والمدنية، في معظمها، على ضآلتها وضحالتها؛ وتمّت عملية استفراد السلطة السياسية والقرار السياسي من قبل نُخب أو أفراد؛ واتّجه النشاطُ الاقتصادي نحو استقطاب متعاظم للثروة والأموال العامة في أيدي طُغمٍ قفزت إلى الأعلى، دُونما تراكم تاريخي على صعيد وجودها الاقتصادي والسوسيوأخلاقي والسياسي؛ وتفّككت المنظومة الاشتراكية على نحو زلزالي مُذهل؛ وراحت العولمةُ الجديدة ـ الوريثُ الشرعي للإمبريالية وفطيمها ـ تحفر بعمق في العالم عبْر إحدى آلياتها الكبرى القائمة على ابتلاع الهُويات والأوطان والبشر والأشياء ليجري تقيّؤها سلعاً؛ وتعاظَم المشروع الصهيوني واستشرى طارحاً ـ عبر الْتحامِه الوظيفي التاريخي بالعولمة الأميركية ـ استراتيجيته الجديدة المتطلّعة إلى إعادة تكوين العالم العربي تاريخاً وهويةً وتركيباً اقتصادياً وديموغرافياً وقيميّاً؛ وأخيراً وفي سياق ذلك كله وعبر تكريسه ومنْحه طابع الدّيمومة، بدا الأمرُ وكأنه انكسار شامل وعميق وقطعي لاحتمالات مشروع نهوض عربي ما.

تلك كانت أحداثاً كبرى أسّست على صعيد الواقع ـ حسب ما يراه الدكتور طيِّب ـ لتصدُّعِ ما بدا، في حقل الفكر العربي، أمراً حاسماً وقطعياً تحت اسم مفهوم «التقدم التاريخي» وأساسه الفلسفي، «الحتمية التاريخية». وقد كان من شأن ذلك (وتحت تأثير كبير لعوامل أخرى عديدة يقف في مقدمتها ـ كما ذُكر سابقاً ـ الحُطام العربي الرابض على

صدر المجتمع العربي) أنْ هيّأ الفكر العربي، في اتجاهات أساسية له، لتلقُّف نمطين اثنين من الأيديولوجيا، بطواعية واستجابة.

يتمثَّل الأولُ في سيطرة شبه كاملة لخطاب «الأصولية السلفية» على الشأن العربي الخاص والعام، وهي التي ترى «نهاية التاريخ» و «بدايته» في الماضي الذهبي.

في حين يتمثل النمط الثاني في «الفوكويامية»، الخَلَف الشرعي للنزعة المركزية الأوربية والأميركية، والتي ترى في التاريخ سياقاً يجد قمته في النظام الرأسمالي الأميركي، بعد أن «ثأَر» هذا التاريخُ لنفسه بتصديع الأحلام الإنسانية الزائفة بمجتمع «اشتراكي» مخالف «للطبيعة البشرية» حسب الخطاب الفُوكويامي.

وبالرغم مما قد يبدو من مناقضةِ النمط الإيديولوجي الأول للنَّمط الثاني في النسيج القُطري الإيديولوجي، فإنهما يلتقيان ـ كما يُحلِّل طيِّب تيزيني ـ في تكسير السياقات التاريخية، وفي رفض بل في إدانة القول بأية ضوابط تاريخية للتاريخ، أي بـ «تاريخية» للتاريخ مفتوحة.

وقد أفضى ذلك إلى تبلورُ علاقة مُلفتة بين هذين النمطين الإيديولوجيّين من طرف، وبين مفهوم التقدم التاريخي المذكور آنفاً بأساسه الفلسفي المتمثل في «الحتميَّة التاريخية» من طرف آخر. هذه العلاقةُ تفصح عن نفسها بصيغة «حتمية تاريخية ميكانيكية» تقوم على أنّ التاريخ يسيرُ إلى الأمام على نحو خطيّ تقدمي، لا يلوي على شيء، ورغم الإرادات البشرية الفاعلة والواعية، على الصعيد الأول؛ وعلى أنّ التاريخ، على الصعيد الآخر، رهنُ إرادات بشرية مسلحة بالإيمان الديني خصوصاً في حالة الأصولية السلفية، وعلى طاقات حضارية (رأسمالية)

متطورة تقنياً واقتصادياً ومعلوماتياً، بعدُ معلوماتياً في حالة الفوكوياميه الأميركية، التي تُمثل ـ كما قلنا ـ الخَلف الشرعي للنزعة المركزية الأوربية والأميركية.

ويزعمُ الدكتور طيِّب هنا بأنّه وضعَ اليد وأشار إلى البنية السِّجالية، التي تحكم العلاقةَ بين الصعيدين المذكورين أعلاه بكيفية ضمنية غير مُعلن عنها غالباً، ووضع اليد ـ كذلك وتأسيساً عليه ـ على مرجعيتهما كليهما. أما تلك البنية فتحدَّد ـ في أحد أبعادها المركزية ـ بكون إيديولوجيا الحتمية التاريخية الميكانيكية تردّ، بقطْعيّتها وتفاؤلها التاريخي المجّاني المهْووس، على الأُصولية السلفية والفوكوياميه الأميريكية، في احالتهما التاريخَ إلى مِزق من الإرادات البشرية الحاسمة كما يُعبِّر تيزيني.

وبخصوص الأصولية السلفيّة المذكورة، فإنّ إيديولوجيا الحتمية المذكورة تُوجّه إليها (أي إلى الأصولية) نقداً يقوم على أنّها تنقل حقل مفهوم الإرادة الإلٰهية المطلقة إلى حقل الإرادة الإنسانية، بحيث نصل إلى صيغة إيمانية من الإرادة القدرية، أمّا الأصولية السلفية والفوكوياميه الأميركية فتواجهان إيديولوجيا الحتمية التاريخية الميكانيكية باتهامها بإلغاء البشر من التاريخ، وبإحالة هذا الأخير إلى سيف مُسلَّط على رقاب البشر سلباً وإيجاباً.

ويُتابع الدكتور طيِّب تحليله لواقع الفكر التاريخي العربي الراهن مُبرزاً وجود مشكلة التقدم أمام العرب، على اختلاف طلائعهم المثقفة المعْنية، بمثابتها إمّا فعلاً مَوْضُوعانياً يتمُّ بعيداً عن إراداتهم (ويكفي أن نكشفه في وَعْينا الذاتي ونصوّب أنفسنا بمقتضاه)، وإمّا بوصفها نشاطاً ذاتياً تغييرياً يصل إلى حدّ مُعاندة التاريخ، إذا اقتضى الأمر تحت اسم مواجهة «أعداء الأُمّة أو الدين».

وبذلك جَرتْ ـ بحسب رؤية التيزيني ـ عمليةُ خلْط إيديولوجي بين مجموعة من المفاهيم، منها مفاهيم الحتمية الميكانيكية والحتمية التاريخية الجدلية والضرورة والإمكان والفعل الإرادي والنزعة الإرادية. وفي سياق ذلك، كانت هنالك عمليةٌ تأخذ مداها وتقوم على إعادة بناء تلك المفاهيم إرادياً أو ميكانيكياً، بحيث تغدو الإرادةُ الذاتية بديلاً عن التاريخ ومقابلاً له، أو تغدو الحتميات القدريّة القطعيَّة بديلاً عن الفعل التاريخي الاحتمالي والمفتوح.

وعلى هذه الطريق، جرى التفريط بمفهوم «المبادرة التاريخية»، من حيث هو مفهومٌ محايثٌ للإرادة وللحتمية التاريخية الجدلية كلْتيهما. لقد برزت الإرادويّة عبر اختراقها للمبادرة التاريخية، بوصفها حفلاً تاريخياً مشروطاً بالحدث التاريخي وبالإرادة الفاعلة كليهما؛ وكذلك عبر اختراقها للحتمية التاريخية الجدلية، بمثابتها توحيداً عميقاً للموضوعي بالذاتي. ومن هُنا، كان معتقداً أن تلجأ الطلائع العربية المُثقفة إلى حالة تحقّق فيها توازناً فكرياً وإيديولوجياً مناسباً، في كفاحها من أجل الحرية والاستقلال والتحديث والوحدة. لقد حدث ذلك عبْر التحدث من موقع مجموعة من التيارات الفلسفية والإيديولوجية، كالماركسية والوجودية والشَّخصانيَّة والظَّاهراتية والبنيويّة والتفكيكية.

من هُنا، فإنَّ الشروعَ في إنجاز فعل توحيدي عربي، من ذلك الطِّراز «الشعبي الديموقراطي»، ما هو إلّا تجسيد مُشخَّص للشروع في إنجاز مشروع نهوض عربي جديد، يتجاوز الحُطامَ العربي القائم عبر مواجهته نظرياً وعملياً، ومن موقع الأمة كلها، وعلى نحو يُطلق طاقات الشعوب العربية من أسْر القهر والظلم. ومن شأن ذلك التميز بين مثل ذلك المشروع النهضوي وبين القيام بثورة في المجتمع العربي: إنَّ الحامل

الاجتماعي للأول يتمثَّل في الأمة كلها، ما عدا منْ يخرج على الإجماع المحتمل؛ في حين أنّ الحاملَ الاجتماعي للثانية يتجسَّد بتحالف طبقي ما، بصورة أساسية أولية.

وحيث يكون الأمر كذلك، فإنَّنا نكون قد وضعنا يَدنا على مُهمَّتين اثنتين مُتلازمتين، هما التداعي العربي إلى الحوار الديموقراطي في شأن ذلك ومن موقع الإقرار بحق الجميع في القيام بهذه المهمة العظمى، أي بحق الجميع في الإسهام بعملية التأسيس النظري المنهجي لها، رغم الاختلاف أو التناقض فيما بين أطراف أو أخرى من أولئك. أما المهمة الثانية فتكمن في محاولة استعادة ثقة الجماهير العربية المهمَّشة والمُفقرة بإمكانات الفعل التاريخي العربي الجديد. ولن تكون هنالك مجالاتٌ للتأسّي ولمزيد من النكوص عن القيام بمثل ذلك الفعل التاريخي، بعد أن «ذاب الثَّلج وبان المرْج».

لقد بانَ أنّ هنالك خُططاً تقسيمية عولمية إمبريالية أميركية يُراد لها أن تُطبَّق راهناً على الواقع. نعم، إنَّ «سايكس بيكو» جديدة أخذت تُفصح عن شبح جديد يُدمر العالم العربي، خصوصاً بصيغة ما أخذ يُروَّج له تحت اسم تقسيمات جديدة للعراق وسوريا وغيرهما من قبل الولايات المتحدة، على نحو خاصّ.

إنَّ النظر إلى ذلك كله، مجتمعاً، يقود إلى سؤال ذي خصوصية معرفية وإيديولوجية دقيقة قد نصوغه على النحو التالي: إلى أين بهذا الوطن العربي، الذي يُراد له أن يُستباح، وهو في إطار الاستباحة، حقاً؟ إنَّه سؤال يُسهم في إعادة لمْلمة ما أتينا عليه، في الصفحات السابقة، عبر الأطروحة الأولية التالية:

إنَّ طرح مسألة التوحيد العربي لن يستقيم خارج سياقها الاجتماعي والتاريخي المُشخص، أي بوصفها مسألةً لها أوجهها المتعددة المُركبة والمعقَّدة داخلاً وخارجاً، وليس بمثابة كونها هدفاً قومياً مثالياً صافياً، أو ـ كما قال ميشيل عفلق ـ: بمثابة تجسيد طهوري للقومية العربية من حيث هي «سُبحة عُلوية ـ إلٰهية».

ومن شأن ذلك أن يعني ـ ضمن احتمالات متعددة مفتوحة ـ أنَّ المدخلَ الأكبر أو أحد المداخل الكبرى للتوحيد العربي يتمثَّل في:

نمط من التضامن العربي، الذي ينطوي ضمناً على إلزام التطبيع العربي العربي في مواجهة التطبيع العربي الإسرائيلي الصهيوني.

ومن ثمّ على العمل باتجاه نظام اقتصادي عربي.

كما ينطوي على حدّ أولي من إعادة توزيع الثروة في الوطن، بحيث يستعيد ملايينُ المفقَّرين المُذلّين بعض ثقتهم بإمكانية التغيير.

إضافة إلى ما نعتبره أُسّ الفعل السياسي العربي والتنويري والتنظيمي وهو الديموقراطية بما تستلزمه من إقرار بالتعددية، ومبدأ التداول السلمي للسلطة، والإقرار بحقوق الإنسان، ومن ثم بإزالة القوانين والنُّظم المُعيقة لذلك، من نمط قانون الطوارئ والأحكام العرفية والرقابة على الرأي والمعتقد.

ويبقى أن نقول، أخيراً: إنَّ تلك المهمَّات الكبرى والصغرى وما بينهما على صعيد الإشكالية العربية التوحيدية هي ـ في رأينا ـ المدخل الحاسم إلى مشروع استنهاض ونهوض عربي جديد، تمثل الأمة برمّتها ـ بطبقاتها وفئاتها وشرائحها وأكثريتها وأقلياتها الديموغرافية ـ حامله الاجتماعي التاريخي؛ هذا مع الإشارة المنهجية إلى أنَّ رهاناً على زعيم

مُلهم (كاريزمي) يقود العملية المعْنية هنا يُمثل وجهاً من أوجه اختراقها وإخفاقها[1]. فظاهرة البسماركية أو البونابارتية أو الناصرية (نسبةً إلى شخص عبد الناصر)، وإنْ مثّلت حالةً تاريخية مشروعة، إلّا أنّها تفتقد الآن أساسها المعرفي والإيديولوجي السياسي، حيث إنّ النهوض العربي التوحيدي هو من شأن الأمة برمَّتها، الجماهير العربية، التي تُنتج قياداتِها عبر ممارستها الديموقراطية المفتوحة والفاعلة وفق آلياتها المتعددة، ومن ضمنها آلية الخطأ والصواب المحكومة عموماً وإجمالاً بمنهج تاريخي مفتوح.

وفي سياق تقديمه للمشروع النهضوي يتحدث طيِّب تيزيني عن وجود بُنى جمْعية في داخل المجتمع العربي يجب أن تُفتح الأقبيةُ والمنغلقات أمامها لتتحول إلى ما يشبه القدر الهائل.. وهو بهذا التوصيف يجدد الثقة بالجمهور العربي، منطلقاً ـ في القاعدة الأساس ـ من أنّ قوة ما هي بالأصل موجودة بما أسماه بـ «الأصل التاريخي».. ومع تعاظُم الاختراقات في داخل المجتمع العربي، فقد انطلق الفكر العربي من مرحلة الإخفاق النهضوي في أواخر القرن الثامن عشر وبداية التاسع عشر وما يليه. وهذه العملية انطلقت وتدفَّقت وأخذت تؤسس لمجتمع عربي يقوم على بنيتين يبدو وكأن الواحدة منهما وهي المُعلنة سيدة الموقف. أما البنية الأخرى الخفية فقد تمَّ تغييبُها من قِبل النظام الرسمي السياسي والثقافي العربي، باعتبار أنّها يمكن أن تمثل حالةً متوهِّجة ومؤسسة لمشروع عربي جديد.

---

(1) راجع: «إشكالية الحُلم العربي الواقعي والواقع المنكسر»، أو «العرب بين الحتمية الواقعية والإرادوّية»، طيِّب تيزيني، «مجلة الفكر السياسي الصادرة عن اتحاد الكتاب العرب»، العددان الرابع والخامس، السنة الثانية شتاء 1998 ـ 1999.

وعلى الدوام يحاول هذا النظامُ المسيطر إبقاءَ البنية الخفية كامنة ومُشتَّتة، بينما يجهدُ ليظهر البنية المعلنة الأخرى على أساس أنها هي الحقيقية، وهي كل ما نملك، ثم تأتي المرحلة الأكثر تعقيداً وتركيباً وهي التي بدأت مع تفكك المنظومة الشيوعية، والنتائج الكارثية لحرب الخليج الثانية، ثم أبعاد ونتائج ثورتي المعلومات والاتصالات، يأتي كل ذلك في هذه المرحلة الفاعلة بقوة متسارعة في طبيعة تأثيراتها لتضع النظمَ السياسية والثقافية العربية أمام سؤال كبير، وهو: هل تنْدغم مع هذا الجديد، وتُحافظ على بعض جلدها أو تقاومه؟ وهي في هذه الحالة عليها أن تعود إلى أصولها التاريخية متمثلةً في شعبنا.

ولكنّ هذا السؤال إذا طُرح على النظام السياسي والثقافي العربي السائد فقد طُرح عليه بعد أن كان هذا النظام قد ابتلع الأخضرَ واليابس في داخل المجتمع العربي، استفرد بالسلطة، واستفرد بالثروة، واستفرد بالكلمة، بالتالي وجد نفسه أمام موقف حاسم كبير، هو لم يُرد أن يظهر وكأنه حسم موقفه ضد العولمة، ولكنه بدأ يشتغل على خطاب مُلتبس زائف يمكن أن يفسَّر بطرائق مختلفة تُوصل إلى نتيجة حاسمة، لكنّ ما سيأتي لاحقاً خصوصاً في فلسطين وبعد ذلك العراق، أتى ليُعطي هذا الإشكالَ حالة جديدة من الحسم. فقد خرجت البنية الخفية من قوقعتها وأخذت تبدو وكأنها بالأصل غائبة، لكنْ شيئاً فشيئاً اتَّضح أنّ النظامَ السياسي العربي مُرتبطٌ ومسترهن بالكامل للخارج، وكان يعمل ـ على الدوام ـ باتجاه إلغاء هذه البنية الخفية التي بدأت الآن في حالة ظهور وانكشاف مُعلن بحسب طيّب تيزيني.

وظهر أنَّ التاريخَ لم يُغلق أبوابه بعد، بل ثمَّة رهانات واقعية في

إرادة الجماهير، وكان ذلك ردّاً ليس على فوكوياما فحسب، بل كان بالدرجة الأولى رداً على النظام السياسي العربي الذي بشَّر بضرورة الذهاب إلى مدريد، لأنّه لم يعد يملك رهاناتٍ أخرى. من هنا ينبغي أن نبدأ ـ كما يقول تيزيني ـ من هذه الكوة الجديدة التي بدأت تكشفُ عن نفسها في تاريخها الراهن؛ لذلك يأتي ما اشتغل عليه، ويشتغل عليه الكثيرون من المثقفين والمفكرين العرب وغير العرب، يأتي هذا بوصفه أمراً مشروعاً، أو على الأقل قابلاً لأن يكون مُمكناً ومحتملاً. فلم يغلَق، وإنَّما فُتح وعلينا أن نمتلك الأدواتِ المعرفيةَ ونحوزَ الوسائل والمقتضيات السياسية الحاذقة التي تُتيح لنا فعلاً أن نكتشف ما حدث، وأن نجعل نتائج هذا الكشف أداةً فاعلة للتغيير[1].

إنَّ الظروف الموضوعية التي حرَّكت اليقظة العربية الحديثة قد جعلت من آلية النهضة فيها آلية للدفاع أيضاً، وبالتَّالي فعملية إحياء التراث التي تتمّ في الحالة العادية للنهضة ضمن إطار نقدي ومن أجل التجاوز، هذه العملية تشابكت في حالة النهضة العربية الحديثة فاندمجت مع عملية الاحتماء بالماضي، والتمسك بالهوية تحت ضغط التحديات الخارجية.

وفي هذا الإطار يعتبر الدكتور طيِّب تيزيني ـ كغيره من المفكرين النهضويين ـ أنّ الديمقراطية (السياسية والحضارية) هي بوابة الدخول والمعْبر الحتمي الأساسي إلى مشروع النهوض العربي، ويؤكد على أنّ أهمَّ ما ينبغي إنجازُه على طريق تمثل المشروع النهضوي العربي يتمثل ـبدايةً ـ في التأسيس الجِدّيّ للديمقراطية السياسية، بوصفها نظاماً

(1) المصدر السابق، ص159.

للحكم السياسي، وللديمقراطية الحضارية بوصف كونها أداةً لإعادة بناء المجتمع العربي ضمن شرائط العصر والتكيُّف مع قيم ومناخات الحياة الراهنة.

أمّا هذه الديموقراطية، فلا شكّ أنّها تستلزم ثلاثة مبادئ، هي:

الإقرار بالتعددية السياسية والحزبية والثقافية.

الإقرار بمبدأ التداول السِّلمي للسلطة حقاً وفعلاً ومن موقع المؤسسات القانونية الشرعية.

والاعتراف الكامل بحقوق الإنسان العربي، وحمايتها وصيانتها وتدعيمها من خلال المؤسسات الدستورية ومنظمات المجتمع المدني.

وفي سبيل منح هذه الديموقراطية بُعداً جماهيرياً متجذِّراً في الواقع المعيوش كما في التراث العربي، تبرز ضرورات اكتشاف طرائق مناسبة لإنجاز مهمات التنمية الاقتصادية والاجتماعية والتعليمية؛ مع التأكيد على أن يأخذ ذلك مساره ضمن أفق مفتوح لتكامل اقتصادي، بدرجة أولية.

ـ دور المثقف في النَّهضة:

وأما عن دور المثقف في عملية النهوض، والدعوة لمشروع النهضة التاريخي العربي التنويري، فإنّ الدكتور طيِّب تيزيني يُحمِّله المسؤولية الأهمَّ على صعيد الفعل التغييري العربي، ولكنْ تظهر صعوبة مفصلية هنا ـ في سياق العمل النقدي للمثقف العربي ـ وهي وجود قطيعة شبه دائمة بين المثقف والنظام السياسي.. فقد قام هذا النظام السياسي بأكبر عملية خداع للمثقف وغير المثقف.. حيث إنه قد نشأ الإشكالُ التاريخي

العربي ـ على هذا الصعيد ـ في مرحلة ما بعد الاستقلال . . ثم بعد ذلك لم يَعُد المثقف قادراً على أن يقف في وجه ذلك، خصوصاً بعد أن تحوَّلت الجيوشُ العربية إلى فواعل داخلية مدينية، بحيث إنَّها تركت مواقعَها العسكرية وواجباتها في حفظ البلد والدفاع عن وجوده، وحماية حدوده من أي اعتداءات خارجية، طبعاً وقد أخفقت في مجالاتها الجديدة كلها.

فما كان من المثقف هنا إلّا أن واجَه في هذه المسائل تحدياتٍ حقيقية، حيث إنَّه بقي مدهوشاً ومشدوهاً، فما العمل إذاً؟ والحال هذه، وحين يكون قادراً على وضع يده على الإشكال الحقيقي، يكون الأمر قد وصل إلى حدوده القُصوى تقريباً مع تشكل الدولة الأمْنية. ونحن نعلم أنّ هذه الدولةَ الأمنية سارت قُدماً إلى الأمام مع عملية أخرى. . . وهي زيادة إفْقار الناس وتهميشهم ممَّا يعني أنّ المثقفَ يعيش حالة انقطاع في المجتمع. . خاصةً بعد أن تمَّت عملية سحق الطبقة الوسطى، وهي طبقة المثقف النقدي، ولم يَعُد بالإمكان رصد فئات ميسورة اقتصادياً من هذه الطبقة، بوصفها فئةً مستنيرة فعلياً ومُنتجةً للثقافة والفكر والسياسة، فكان سقوط هذه الفئات الوسطى إسقاطاً فعلياً لكل إمكانية التعبير السياسي والثقافي عن واقعنا الحالي. . وكان هذا المخططُ جزءاً لا يتجزأ من حيثيات وجود وبقاء واستمرارية مشروع الدولة الأمنية والتسلُّطية العربية.

إنَّ المثقفَ ـ كما يقرر تيزيني ـ يتحمَّل جزءاً أساسياً من العملية الحادثة هناك، لكن بعد أن نكون قد وضعنا هذه العمليةَ في سياقها الذي حدث. . أمّا في وقتنا الحالي، فإنَّ الرهانَ على المثقفين نادراً ما يمكن

التأكيد عليه، لأمر جداً مُهم وبسيط. . وهو أنّ الدولةَ الأمنية اقتلعتهم من جذورهم، ونما مثقف آخر، وثقافة أخرى. . وكذلك الولايات المتحدة الأمريكية ابْتلعتهم، وأما القسم الثالث فها هو يعيش حياة تعيسة وفقيرة وبائسة، وقد تكون هنا وهناك أطراف ما، قد لا تزال تشتغل على هذا العمل أو ذاك، لكنهم يُمثلون بُنى مبعثرةً ومشتّتة ومُتشظية غير قادرة حتى الآن أن تشكّل قوة أو تتحول إلى كتلة تاريخية نوعية ومؤثرة. . قادرة على اكتشاف هذه الإمكانية عبر فكرة يمكن أن تلخَّص في مشروع نهضوي يتضمن المسائلَ المتصلة بطرح مشاريع أخرى في الثقافة والفكر والسياسة، وإعادة طرح قضايا الديمقراطية وحقوق الإنسان وتوزيع ثروات هذه الأمة على شعوبها. إنَّ هذا كلَّه يترتب على المرحلة الراهنة ذلك أنّه عنوان ليس من السهل الولوج به نحو مشروع عربي جديد.

ج ـ نظرة عامة وشاملة للمشروع النهضوي عند التيزيني:

تناول طيِّب تيزيني في مُجمل بحوثه ودراساته التي ركَّزها في مشروعه النهضوي، قضايا وظواهرَ وأحداثياتِ الفكر الإسلامي الوسيط والمعاصر. ويلاحظ على مجمل تلك الدراسات ـ إجمالاً ـ أنها عكسَت بنسبة ما رُوحيةَ الغربيين[1] (تحديداً روحية ماركس وأنغلز) في البحث

(1) وهي الرُّوحية التي وصفها الدكتور «مصطفى عبد الرازق» في كتابه الشهير: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية بقوله: «إنَّ الناظر فيما بذل الغربيون من جهود في دراسة الفلسفة الإسلامية وتاريخها، لا يسعه إلاّ الإعجاب بصبرهم ونشاطهم وسعة اطلاعهم وحسن طريقتهم، مع ذلك فهو لا يزكيهم بالكامل ويبرر لأخطائهم بما يصفه بالضعف الإنساني». . . «وإذا كُنّا ألمعْنا إلى نزوات من الضعف الإنساني تشوب أحياناً جهودهم في خدمة العلم، فإنَّا نرجو أن يكون في تيقظ عواطف الخير في البشر وانسياقها إلى دعوة السلم العام والنزاهة الخاصة والإنصاف في التسامح مدعاة للتعاون بين الناس جميعاً على خدمة العلم باعتباره نوراً ينبغي أن لا يخالط صفاءه كدر».

والتحليل والاستنتاج تقريباً، من حيث النشاطُ والجدية والإحاطة والسعي نحو الكشف العلمي الجديد.

والوصف الذي نستعمله لهذا النسق من الكتابات لا يعني التوافقَ بين هذه الكتابات في أصولها أو في امتداداتها، أو الانسجام الفكري الحقيقي بين أصحابها، بل إنَّها تتعدد وتختلف في منظوراتها التفسيرية والتحليلية، وفي المنهجيات النقدية التي يرجع إليها، وفي الأطروحات التي يحاول كل واحد من هؤلاء صياغتها والتوصل إليها. كما أنَّ تلك الكتاباتِ تتأثر بنوعية البيئات والشروط الاجتماعية والسياسية والثقافية المُكوّنة لها، وفي طبيعة الدَّور الذي يحاول كل واحد من هؤلاء أن يتمثله، وفي الموقع الذي يتأثر منه هؤلاء ويؤثرون من خلاله، فالدكتور طيِّب تيزيني يتعامل هنا مع قضية التراث العربي والمعارف الإسلامية، من منظورات شديدة التركيز، وبالاعتماد على المنهجية المادية العلمية، متجاوزاً وناقداً مناهجَ ودراساتِ مَنْ سبقوه من الفقهاء واللغويين والمفسرين الكلاسيكية والتقليدية حيث يعتبرها مناهجَ مُستهلكة وقديمة، وغير قادرة على مواجهة الفكر الحديث، بهدف الولوج إلى العالم الجديد من خلال المشروع النهضوي العربي الذي قدمه التيزيني، ولم ينْته منه بعْد.

وينطلقُ الدكتور طيِّب تيزيني من أهمية فهم وإدراك العوامل التاريخية والاقتصادية والاجتماعية، أو جملة «التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية» السائدة والمهيمنة حتى الآن في عالمنا العربي والإسلامي، كونها تشكل المرتكزَ الأساس الذي ينبغي الوقوف عنده ملياً ـ على المستوى المنهجي والتحليلي والتفكيكي ـ في تشخيص ومعالجة الشأن العربي ثقافياً، اجتماعياً، سياسياً.

وعبرَ تلك المقولة يشرّح طيِّب تيزيني عصرَ النهضة أو ما يُسمَّى بعصر اليقظة العربية، فيرى أنّ الفكرَ العربي الذي توّلد عن هذا العصر اتسّم بالسمات الرئيسية الثلاث: الهجانة والإصلاحية والقصور. . ذلك لأن هذا الفكر:

أ ـ لم تُتح له إمكاناتُ تملّك فهمٍ تاريخي تراثي لقضية الإيديولوجيا، لأنَّه وُضع في ظروف لم تكن تسمح له أن يكون أكثر من صورة سيئة، قميئة، مظلمة عن الإيديولوجيا، فهو لم يعش مرحلةَ نهوض فعلي مُترع بالعقلانية والإنسية التفاؤلية.

ب ـ لأنّه من حيث هو معاصر يمثل صيغةً تغصُّ بالمفارقة والمأساوية والتخلف، الوريث والمستهلك الشرعي لأحطّ أشكال الإيديولوجيا البرجوازية الإمبريالية المعاصرة من الذرائعية إلى الوجودية فالوضعية المُحدثة.

ت ـ لأنه ما يزال يعيش حلمَ اليقظة الذي يقوم على وهم التلفيق بين نقيضين، المطلق إطلاقاً والنسبي إطلاقاً، بين أصالة قيمية ثابتة وعصرية علمية، وضعية ديناميكية، بين سياسة وإيديولوجيا تبقى في مستوى الشعارية وعلمية أكاديمية وضعية.

ويقترح طيِّب تيزيني، مجموعةَ عناصر من شأنها إخراج الوضع من النفق المُظلم الذي تعيش فيه، والدخول في عالم الإصلاح الرحيب المفصح عن نفسه بالاعتبارين الوطني والقومي. . ومن هذه العناصر:

1 ـ **الوعي العميق بواقع الحال المأساوي في المجتمع العربي**، ومن ثم الشعور بمسؤولية التغيير وضرورته القصوى حيال ما قد نسميه حطاماً مفتوحاً قابلاً للرَّأب والتجاوز.

2 ـ **الوعي العميق بأنّ الاختلافَ المُدرك عقلانياً وبروح من الدفاع عن الوطن وإعادة بنائه، هو طريق الوحدة**، وبأنّ الوحدةَ لا تنفي الاختلاف بقدر ما تعمل على ضبطه وعقلنته وتفكيكه تاريخياً باتجاه ما هو محتملٌ صوب الوحدة أو التوحيد المفتوح.

3 ـ **التأسيس لتجمع وطني وقومي ديمقراطي على مستوى الأقطار العربية**، تتحدّد مهماته التاريخية وتنضبط في ضوء التحديات والمكثفة لما لخصناه تحت مصطلح (مشروع نهضوي عربي جديد). وقد نضيف هاهنا أنّ هذا المشروعَ يمكن إلقاءُ المزيد من الضوء عليه حين ننظر إليه من موقع تقويم دقيق لما سبقه من تجارب نهضوية عربية وإسلامية في التاريخ العربي الإسلامي، الوسيط والحديث ولما يهدف إليه مستقبلاً ضمن صراع متعاظم داخلاً وخارجاً، أي من موقع الأصالة والمعاصرة.

4 ـ **انطلاق ممثلي التيارات الأربعة (القومي ـ الإسلامي ـ الاشتراكي ـ الليبرالي) من تواضع معرفي نظري وعلمي حقيقي** غير مراوغ ينبني على أنّ تحقيقَ حدّ أو آخر من ذلك المشروع النهضوي يتعارض مع زعم أحد هذه التيارات بأنّه وحدَه ودون غيره من الآخرين يملك الحقيقةَ التامة على صعيد هذا الوطن التاريخي، وبأنه وحده المعني بتقديم المرجعية المنهجية والنظرية لهذا التقدم.

أما بالنسبة للتحديات والمعوّقات التي تعيق تقدم التغير والإصلاح كما يتصوره صاحب مشروع النهضة التاريخي، فيراها مجسّدة في ما يلي:

1 ـ تعاظُم الشرخ الاقتصادي بين مجموعات مُتضائلة لمن يكاد أن

يملك كلَّ أو جُلَّ مصادر الثروة وبين السواد الأعظم من الناس.

2 ـ غياب العولمة الاقتصادية الحقيقة، بل اغتيالها واتساع البطالة المُدقعة في أوساط الفئات الوسطى والطبقات الشعبية التي تكوِّن القَاع العربي.

3 ـ إغلاق جُلّ أقنية الديمقراطية ومجسداتها.

4 ـ نشوء نمط جديد من المؤسسة الدولية قد نطلق عليه المصطلحَ السياسي الاجتماعي (السوسيولوجي) التالي: «الدولة الأمنية».

5 ـ تزعزُع المجتمع الوطني والوحدة الوطنية والانتماء الوطني في معظم الأقطار العربية، وبالمقابل بروز اتجاهات وممارسات طائفية ومذهبية ودينية، تفتيتية وعشائرية وإقليمية.

6 ـ انتشار ظاهرة فساد شامل وبمختلف أنواعه من الدعارة إلى المخدرات، مروراً بالرشوة واللصوصية وتهريب العملة وتعميم الإباحية خطوةً خطوة ونهب المال العام، وبستار من مؤسسات وشخصيات رسمية.

7 ـ تهميش سياسي وإعلامي وثقافي متعاظم، لجمهور متعاظم ليس من المحرومين من سواد الشعب فحسب بل كذلك من فئات متَّسعة من أهل النعمة الجُدد. ويجري ذلك يداً بيد مع تطور جامح للإعلامية وما بعد الإعلامية، اللَّتين تخترقان عُقر الدار بهدف إعادة بناء المجتمع العربي الإسلامي، بإسلاميه ومسيحييه وبقية مواطنيه وفق آلية الإعلام المطابق وهي التجارة دعارة والدعارة تجارة.

8 ـ تعاظُم حضور الإيديولوجيا الظَّلامية والممارسات الظَّلامية ضمن

أوساط إسلامية شعبية ورسمية منظمة، وذلك على نحو يبدو وكأنّ هذا تعبير عن الإسلام من حيث هو كلٌّ أو جزء مع الإشارة إلى ضرورة التمييز بين الأصولية الاجتماعية والأصولية السياسية المسيّسة. . أما الأولى فتتمثل بجمهور هائل متعاظم من مواطني المجتمع العربي. أما الثانية فتتمثل بالنُّخب السياسية التي تتعاظم القرائنُ والأدلة على أنّها ـ على الأقل في معظمها ـ ضالعةٌ في إنتاج الإيديولوجية الظلامية الدينية.

9 ـ بروز العولمة الكونية بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية في طبيعة توجّهها لاستفراد العالم برمّته، وتحويل شعوبه إلى جيوش من الأرّقاء. وإذا وضعنا في اعتبارنا إحدى أهمّ سمات العولمة وهي أنّ هذه الأخيرةَ تتأسس على السوق الكونية التي تلتهم كل شيء بشراً وطبيعة لتتقيأه سلعاً، تستهدف إسقاطَ المنظوماتِ الأخلاقية القيمية والحدود الوطنية والقومية، وتهشيمَ الهويات الوطنية والقومية، وإعادةَ تركيب العلاقات الاجتماعية والبنيات الاقتصادية والسياسية، ورسمَ الأنماط الثقافية والدينية والأثنية بما يستجيب لتلك السوق الكونية. وتتضح المخاطر العُظمى للعولمة خصوصاً حين نتبيّنها في أحد مصادر قوتها وخطورتها وهي ما يتمثل في بروز المعلوماتية «وما بعد المعلوماتية كأخطبوط يتسلل ـ عبر جملة من نتائجه الإعلامية والثقافية والقيمية ـ إلى حياتنا الداخلية دون استئذان ليطرح قيمه وبدائله الجديدة.

10 ـ ويقترن اقتراناً وثيقاً بالعولمة تعاظُم جبروت المشروع الصهيوني في فلسطين، من حيث هو دعوةٌ حثيثة للاستحواذ على الأرض العربية

وتحويل سكانها إلى عبيد كما جاء في كتاب هرتزل (الدولة اليهودية). . أو إلى بشر أُفقدوا انتماءهم التاريخي القومي وهويتهم الثقافية العربية والإسلامية والمسيحية الشرقية، وأُلحقوا بهويات جغرافية سياسية (جيوبوليتيكية) من نمط الشرق أوسطية والمتوسطية ومن ثمَّ المطلوب هو: اضطراب وغموض في الهوية وسحق للأهداف.

11 ـ اضطراب العلاقة بين العروبة والإسلام. والتي يعمل الأعداء من أجل أن تكون هناك علاقةُ عداء، وهي لم تكن كذلك عبر التاريخ ولن تكون.

إذا يبدو أنّ أهمَّ نقطة في مشروع التيزيني هي العمل على تطوير وتحديث العقل العربي وعصرنته؛ إذ ليس ثمة حياة حديثة من غير فكر حديث. . وقد سبق تحديث بعض مظاهر حياتنا، تحديث روح ثقافتنا ممَّا سبّب لنا تخلفاً وتناقضاً وتهافتاً، إذ يرى حسن صعب، أنّنا استهلكنا قرناً ونصفاً من تاريخنا المعاصر ونحن نحاول تحديثَ الجيش أكثر مما نحاول تحديث الشعب، ونسعى لتحديث سلاح الإنسان أكثر مما نسعى لتحديث عقل الإنسان، ومعركة تحديث العقل هي أخطر وأعسر وأعقد من معركة تحديث السلاح.

2. مشروعه الإصلاحي: في المجال السياسي الثوري التغييري، أو التأصيلي النقدي أو الحركي

يُركِّز الدكتور طيِّب في هذا المجال على النقاط التالية:

1 ـ إنّ إنقاذَ العالم العربي يأتي من الداخل، وليس من الخارج. وهذه

نقطة حاسمة وجوهرية في رؤية طيِّب تيزيني لقضية الإصلاح السياسي في العالم العربي، وخصوصاً في بلده سوريا. فالداخل العربي الآن مُستباح ومُنتهك بكل أشكاله ومواقعه.

2 ـ يجب أن يمرَّ مشروعُ الإصلاح الداخلي عبر وجود مبدأ التداول السلمي للسلطة، ومبدأ التعددية السياسية والثقافية، ثم الدعوة إلى مؤتمر وطني للأفكار الأساسية للإصلاح.

3 ـ إطلاق الحريات العامة، وصياغة قانون جديد للأحزاب السياسية، وعبر إطلاق قانون جديد للإعلام، وقانون جديد للانتخابات.

ويبدو أنّ هذه الأفكارَ بدأت تتبلورِ شيئاً فشيئاً، ولكنّ آلياتِ هذا الإصلاح ما زالت غامضةً وإن أخذ البعض بتقديم اقتراحات أولية لها.

ومع تأكيده على مشروعية الإصلاح المُنطلق من الداخل، لا القادم من الخارج، يؤكد التيزيني على عدم الاستهانة بالخارج العالمي الراهن (وجملة التحولات الهائلة التي تجتاح الولايات المتحدة وأوروبا وآسيا وأفريقيا وأستراليا وأميركا اللاتينية)، بحجة أنّنا أقوياء في داخلنا العربي. فهذا افتراض زائف وخطر، يعرّض هذا الداخلَ لاستباحة منهجية مُطَّردة. وبالطبع، لا نتصور أنّ عاقلاً في العالم العربي يفكر على هذا النحو التدميري[1].

4 ـ رفض ثنائية الحاكم الجائر أو الفوضى: وهنا يطالب طيِّب تيزيني

---

(1) طيِّب تيزيني، «بين الحاكم الجائر والفوضى»، صحيفة الاتحاد الظبيانية، صفحة وجهات نظر، تاريخ العدد: 16/ 10/ 2007م.

بضرورة التصدي لهذه الفكرة الزائفة التي يقول أصحابها بضرورة الانتهاء من إنجاز مهماتنا الوطنية العامة التي تتمثل في مواجهة الاستعمار والإمبريالية (وتحرير الأراضي المحتلة)، أي الوصول إلى التحرر الوطني والقومي أولاً، وبعده يأتي دورُ الداخل عبر إصلاح ديمقراطي اقتصادي وسياسي وقضائي وجامعي. . إلخ.

طبعاً لا ينسى منظِّرو هذا التوجّه في الإصلاح أن يؤكدوا لنا بأنهم مُدركون تماماً الحجمَ الهائل والمتعاظم للفساد والتقصير والفوضى والفقر والإفقار والتخلّف المسيطر على مجتمعاتنا العربية، وبالتالي كم هي حاجتنا الملحّة والحيوية إلى إعادة النظر في مؤسساتنا ونُظمنا المدمّرة بتأثير أصحاب النفوذ، ولكن ـ يتابع هؤلاء ـ أنّه لا يجوز غضُّ النظر عن التصدي للخارج قبل الداخل، أيْ أولوية المعركة الخارجية على معركة الداخل. .

ويصف الدكتور طيِّب هذه الفكرة بأنّها «خبيثة» بالمعنى المنهجي والسياسي. وهي أساساً مطروحة من سياق الفكر الإسلامي التاريخي، عن أنه: «يمكن للعالم أن يعيش في ظل الاستبداد، لكنّه لا يستطيع العيشَ بالفوضى». وقد جاء في هذا التاريخ السياسي الإسلامي ـ كما عبَّر عنه المأثورُ الإسلامي عموماً ـ التأكيدُ على أفضلية «الجوْر في الحكم» على فساد الحكم وفسق الحاكم، إذا اقتضى الأمر في الظروف المعنية المحددة. وقد ظهر مثلُ هذا الحكم في سياق الأزمات الكبرى، التي كانت تُهدد «وحدة الأمة».

وبالتالي: «فما دام الحاكم يؤمّن النظام. . . فلا بدَّ من إطاعته طاعةً هي واجب ديني». . وهكذا يتّضح أنّ وضعَ الشعوب العربية أمام تلك

الثنائية (ثنائية الحاكم الجائر والفوضى) إنّما هما خياران اثنان كلاهما مرّ أولاً، ومن طرف آخر، يُفصِح عن نفسه خطأ آخر يصل إلى مستوى التحوُّل إلى خطر، إنْ أُخذ به. أما هذا فيقوم على النظر إلى الجور (الديكتاتورية في النظم الأمنية) على أنه بديل عن الفوضى ورادعٌ لها. ذلك لأنّ الجورَ يستلّ من الناس كراماتِهم ومبادراتهم ومشاركاتهم المجتمعية، ليحولهم إلى عبيد أو إلى ما يقترب من ذلك، وفي هذا فتحُ الوطن أمام الغُزاة يستبيحونه، فالجور (الاستبداد) مَجْلَبَةٌ للغزاة.

ويتوسع طيِّب تيزيني في شرح هذه الإشكالية الخطيرة التي تُعتبر جزءاً من تراث العرب والمسلمين، فيتحدث عن امتداداتها الراهنة؛ حيث أخذ التدفُق العولمي الأميركي الراهن بخاصة، يطرح سؤالاً مركّباً أمام فئات من السياسيين والمفكرين والمصلحين وغيرهم مفاده: ما الذي يعمله الحكام في المرحلة الراهنة، حين يلاحظون ذلك التدفقَ وخطرَه على الشعوب؟ هل يلجأون إلى «الحزم» في الأمر واتخاذ القرارات اللازمة، دون العودة إلى دوائرَ واسعة من الناس؟ وتتجلى هذه الإشكالية في «سؤال الديمقراطية» في المجتمعات العربية الراهنة.

ويمكن أو لعلّ ذلك يظهر في السؤال التَّالي، الذي يراه البعض من الحكام تعجيزياً وفاسداً: هل مهماتنا نحن رُؤوس النُّظم العربية في مرحلتنا هذه التي تتعاظم فيها الاختراقات الخارجية والاضطرابات الداخلية، أن نُطلق الديمقراطيةَ على غير ما تطالب به مجموعاتٌ كثيرة أو قليلة في المجتمعات المذكورة؟ أو: ألا يُمكن أن يُوجِدَ إطلاقُ الديمقراطية، الآن اضطراباً وخللاً في أوساط الناس الذين ما زالوا دون «سن الرشد!؟» حتى لو كان أولئك الحكام يقرّون بالاستبداد والفوضى والفساد، مع الحفاظ على وحدة المجتمع ورفض تفكيكه؟.

يعتقد طيِّب تيزيني هنا أنّ الموازنةَ بين الحُكم الجائر والفوضى تقوم على أساس منطقي وأخلاقي فاسد ومزيف، فلماذا تُخيَّر الشعوب العربية بين الحكم الجائر الاستبدادي مع الحفاظ على وحدة المجتمع (كما يُقال)، وبين الفوضى والاضطراب، إذا حاول هذا الفريق أو ذاك من النظم العربية تطبيق مشروع إصلاحي ما؟!

وقد سبق للدكتور طيِّب أنْ أكدَ في كثير كتابات السابقة على ما أسماه بـ «جدلية الداخل والخارج»، أما الدلالة الأولية لهذه الأخيرة فتقوم على أن الطرفين المذكورين فيها لا يمكن النظر للعلاقة بينهما إلاّ على أساس التكامل والتجادل مع إلحاح على أولويَّة الداخل، وفي هذه الحال يغدو غيرَ صائب أن نُفرط بالاهتمام بواحد منهما، بذريعة أنّ ثانيَهما يقتضي ذلك.

وضمن سياق الحديث عن أهمية المشروع الإصلاحي، وعن مناخاته وظروفه المناسبة، وعن صعوبة البدء به في ظلّ هيمنة التسلّط الداخلي والاجتياح الخارجي، يتحدث الدكتور طيِّب عن وجود رؤية فكرية وعملية بدأت تتصاعد مُنذ ما قبل احتلال العراق بفترة وجيزة، لدى بعض المثقفين ممَّن يَرون وجودَ ضرورة وشرعية تاريخية في استقواء الدواخل العربية بالخارج الإقليمي والدولي، وتحوله - في نظرهم - إلى فضيلة في ظلّ راهنٍ عربي جامد وثابت لا يتغيّر. وتقوم مسوّغات مثل تلك الرؤية على سيطرة نظام أمني استبدادي في جلّ العالم العربي «يبدو» أنّ اختراقَه من الداخل أصبح شبهَ مستحيل. وقد أخذت هذه الأفكار تظهر فعلاً في بعض أوساط المثقفين والسياسيين العرب في مصر والأردن وسوريا وغيرها، ممّن فقدوا الآمال في إمكان قيام مشروع

إصلاحي وطني ديموقراطي في بلدانهم وبمبادرة من القابضين على السلطة الكلية فيها..

ومن بعد سقوط الاتحاد السوفياتي، ثمّة حالتان تتبدّيان أمامنا في هذا المجال. الأولى منهما تتمثّل في أنّ الخارجَ الاستعماري يتعاظم عُمقاً وسطحاً، ويهدّد الدواخلَ العربية على نحو جاد حقاً. لكنّ الحالةَ الثانية تُفصح عن نفسها في امتناع النظم العربية ـ بمعظمها ـ عن البدء فعلاً بمشروع إصلاحي أصبح ضرورةً وجودية تاريخية، بعد أن كان خياراً سياسياً تاريخياً، وذلك ـ وهنا المفارقة الغريبة المدوّية ـ بالاستقواء بالخارج على الشعوب العربية. ولعلّ هذا الاستقواءَ يظهر بصيغة اعتقاد النظم العربية المعنية أنّها قادرة على اللعب على الخارج الأمريكي والأوروبي، مع تصميم شديد على رفض ملفات إصلاحية راهنة حاسمة، كالملفّ السياسي على سبيل المثال لا الحصر.

ضمن هذه الوضعية المعقَّدة، تجدُ القوى السياسية الوطنية العربية نفسها أمام لعبة القط والفأر: في الداخل تسود قوانينُ طوارئَ وأحكامٌ عرفية تقف سدّاً «قانونياً» منيعاً في وجه حراك سياسي يقوم به ناشطو الحرية وحقوق الإنسان وسواهم. أما في الخارج، فإنّ القوى الغربية المتعاملة مع أمثال أولئك الناشطين تسعى حثيثاً لوضعهم تحت قبضتها، ولتُدخلَهُم في حدود «أجنْدتها». وهذا حدثَ في العراق خصوصاً، على نحوٍ لافت ومُفعم بالإذلال. في مثل هذه الحال تكمنُ أهمية اكتشاف الآخر في الغرب نفسه.

والآخر هنا هو العنصر الفعَّال الذي يتجلّى في القوى الحيّة الديموقراطية هناك في الغرب الحضاري، لأنَّ الغربَ ليس ذا نسق واحد وحيد، بل هو ـ بفعل التناقضات والصراعات القائمة بين الكتل

المجتمعية هناك ـ أكثر من نسق، سواء تجلّى ذلك ثقافياً أو سياسياً. ومن شأن ذلك التشكيك في أنّ الغرب يمثّل ـ في بنيته العقلية ـ نسقاً واحداً مضادّاً للشرق.

وفيما يخصّ عمليةَ الإصلاح والمشروع الإصلاحي في بلده (سوريا)، يرى طيِّب تزيني أنّ أزمةً بنيويَّة تلفّ كل ما هو موجود في سوريا، وهي شاملة وعميقة، تشتمل على كل قطاعات المجتمع السوري، ووصلت مداها، حيث استعصَت على النظام السياسي والمعارضة. وتحتاج سوريا من أجل حلّ هذه الأزمة إلى مناخ ديمقراطي عقلاني.. وهنا نلاحظ أنّ غيابَ المجتمع السياسي هو الرافعة الأساسية التي لا بد من التوجه إليها من أجل تجاوز هذا الغياب، لاستعادة مجتمع سياسي يستطيع أنْ يجيبَ عن المشكلات التي تطرحها الأزمة.

ويعتقد تيزيني أنّ الإجابةَ عن الأسئلة التي طرحتها الأزمةُ البنيوية الشمولية في سوريا، لا تمكث بالدرجة الأولى في مجتمع مدني قد يأخذ التأسيسُ له وإنجازه فترةً مديدة تصل إلى عقود. ذلك أنّ المجتمعَ المدني ليس مجتمعَ مؤسسات فحسب، وإنما هو مجتمع تحديث، أي مجتمع يقوم على كونه مجتمعاً محدثاً من داخله ومن خارجه. وعليه، يدعو إلى مشروع نهضوي تنويري يجد حاملَه الاجتماعي ماثلاً في كل البنية الاجتماعية وتجلِّياتها، كما يجد حاملَه السياسي في كل الأطياف السياسية، من أقصى اليمين الوطني والقومي الديمقراطي إلى أقصى اليسار الوطني والقومي الديمقراطي[1]. ولا يجد تزيني في هذه العودة

---

(1) راجع كتاب الدكتور طيِّب تيزيني مع مجموعة مفكرين آخرين: **حوارات في الوطنية السورية**، دار بترا للنشر، دمشق.

إلى شعار النهضة سوى تأكيد على الامتداد النوعي له، والذي برز منذ أواخر القرن الثامن عشر، ويُعبّر به عن استراتيجية جديدة، مُعلنة، هي استراتيجيةُ النهوض، وليست التثويرَ في اتجاه نظام اشتراكي. ويدعو مرحلياً إلى مجتمع سياسي ديمقراطي، بوصفه مدخلاً إلى ما قد ينشأ من أفكار حول الأنماط اللاحقة، وهنا يرى أننا بحاجة إلى الديمقراطية الليبرالية، إنما وفق رُؤية المشخَّص الذي يعيشه هذا البلد أو ذلك.

وبخصوص سوريا، فإنَّ الحاجةَ هي إلغاء مجموعة الإجراءات التي اتخذت استثنائياً، مثل قانون الطوارئ، وقانون الأحكام العُرفية، وغياب قانون الأحزاب، والاستئثار بالإعلام. وهذه المسائل مجتمعة يجب إعادةُ النظر فيها من موقع النظر إلى الديمقراطية على أنّها حالةٌ متقدمة، لا نأخذها كما نشأت تاريخياً، وإنَّما نأخذها وفق المُشخّص الجديد. كما أنه يدعو إلى المصالحة التاريخية، بمعنى عودة الثقة بين كلّ السوريين من خلال تنقية النفوس والنوايا واعتبار أنْ ليس هناك سوريٌّ أكثر سوريةً من غيره، وليس البلد مقسوماً بين وطنيين وعملاء أو بين أبطال وخوَنة كما راج في فترات طويلة سابقة، إذْ بدا أنّ كلاّ منا بطلٌ بمقام وعميل بمقام آخر، ولكُلٍّ مِنَّا زمن بطولة وزمن خيانة.

ولا يقصد بالمصالحة أن تكون فقط فعلاً إجرائياً تجتمع به فعالياتٌ محدَّدة تقوم به بالصفح عن بعضها وتقديم طقوس الغفران، بل اعتراف الجميع بشرعية الآخر والدخول معه بمنافسة وليس بعداوة وإقصاء، وأنّ الفعلَ السياسي ليس إلغاءَ الآخر أو الفوز عليه، بل فعلٌ تنافسيٌّ للحصول على تمثيل الرأي العام الذي لا يحق لأحد ادعاء تمثيله خارج نتائج صندوق الانتخاب وليس كما هو رائج؛ إذ نجد كلَّ فريق أو طرف يدَّعي

تمثيل كل السوريين، أو من يعتبرهم كذلك، دون الرجوع إليهم، بل بقرار ذاتي.

هذا لأنّ التجاربَ السياسية عندنا قامت على اعتبار الفعل السياسي أو النضالي لا يجوز، ما لم يعبِّر عن إرادة كل الشعب، أو من تعتبره هذه الأطراف أنه الشعب؛ حيث كرّست في ثقافتنا قيماً تعتبر أنّ الشعبَ كالبنيان المرصوص لا يحتمل التنوعَ ولا الاختلاف، وأنّ كلَّ من يخرج عن هذا الرَّص يخرج من دائرة الوطن إلى دائرة الأعداء، فقوّتنا هي بتماثُلنا الصخري العقيم وليس بتمايزنا الثريّ الخصب. وهذا ما يجعل خطابنا السياسي يُقرّ بتعدُّدية حزبية ـ وإن كانت انتقائية ومشروطة ـ ولا يقبل بتعددية سياسية، تعددية المصالح والأهداف. لهذا كل ما طُرح عن التعددية كان طرحاً هزيلاً عقيماً لأنّه اقتصر على التعددية الحزبية، ولم يتعدَّه إلى الإقرار بتعدُّدية الرأي والاعتقاد والثقافة والمصالح، التي باجتماعها تتحقق الوحدةُ الوطنية ويتحدد الوطن من خلال إرادتنا العاقلة واختيارنا الحرّ.

3. نقد مشروعه الفكري التاريخي الخاص بدراسة التراث:

لا يزال الفكرُ العربي المعاصر والرَّاهن ـ كخلاصة لِمَا آلَ إليه هذا الفكرُ منذ بدايات القرن الماضي وحتى الآن ـ يعيش في شبه دوّامة، وحالة من حالات انعدام التوازن، وعدم القدرة على الفعل والتأثير في الواقع. . ولذلك نلاحظ وجودَ أزمة حائرة[1] في علاقة هذا الفكر مع

(1) إزاء تخبُّط مسألة الحداثة ـ وما يستتبعها من إشكاليات فكرية وعملية ـ في العقل العربي والإسلامي المعاصر. . لاحظنا حدوث انقسام لدى النخب والتيارات الفكرية عندنا ـ على خلفية الاحتكاك والتفاعل (الاصطدام) الفكري مع الآخر ـ بين مَن يدعو=

ذاته أولاً، قبل أن يكون كذلك مع الخصم والنقيض.. فتجربة فكرنا العرب والإسلامي عموماً مع قراءة التراث[1] العربي والإسلامي، ومع قيم الحداثة والتنوير التي جاء بها من الغرب، تحوّلَت هي نفسها إلى نكسة وأزمة وإشكالية حقيقية قائمة بذاتها، وانتهت إلى ما سُمّي بـ«غسق» ومحنة، كما وصفَتها بعض الأدبيات العربية.

لقد عاش الفكرُ العربي تجربة طويلة ومريرة مضى عليها ما يزيد على قرن من الزمان، منذ أن تعرّفَ على خطاب التنوير الأوروبي الذي يُؤرَّخ

= إلى الالتحاق بالحداثة بمفهومها الغربي بالكامل، وبينَ من يدعو إلى حداثة إسلامية بنهج انتقائي يلائم بين خصوصية الإسلام وضرورة الانفتاح على الغرب، وبين من يَشْجُب مفهوم الحداثة بالكامل ويُصرّ على إقامة النظم الإسلامية بمعزل كامل عن التجارب الحضارية الاخرى..

(1) التّراث لغةً مشتق من مادة «ورث»، قلبت فيه الواو تاءً، ولقد وردت تلك الكلمة في القرآن والسنّة. ففي القرآن جاءت كلمة التراث في الآية: ﴿وَتَأْكُلُونَ ٱلتُّرَاثَ أَكْلًا لَّمًّا﴾ [سورة الفجر: 19]، لتشير إلى ما يخلفه بعد موته لوارثه وهو على وزن فعال بمعنى مفعول مثل دقاق أي مدقوق، وحطام أي محطوم، أبدلت وَاوُه تاءً على غير قياس كما فعلوا في تجاه من وجه وتُخمة من وخمة، وتُهمة من وهم، وتقاء من وقى ونحوهما. (راجع: «تفسير التحرير والتنوير»، 3/ 334).
وقد عُرّف التّراث الإسلامي بأنه مجموع المنتج البشري الفكري والمعرفي المنقول شفوياً وكتابياً عن السلف الماضي.
ويميز الإسلاميون عموماً بين نوعين ومستويين من التراث والموروث التاريخي الإسلامي:
الأول: موروث مقدس منتج للمعرفة التراثية، وهو القرآن الكريم بتمامه، والصحيح من السُّنة فقط.
الثاني: مجمل الحصيلة الفكرية والإنتاج المعرفي والثقافي العام للمسلمين عبر التاريخ.
وبالتالي فإنَّ المعنى المستخدم هنا للتراث هو المعنى الثاني. أي مجموعة المعارف والعلوم التي أنتجها وطوَّرها العرب والمسلمون عبر التاريخ، ومن ضمنها تلك المعارف التي نتجت عبر الاحتكاك والتفاعل الحضاري مع بيئات وحضارات أخرى كاليونان وفارس القديمة.

له حسب الكثير من الكتابات العربية، الفكرية والتاريخية، مع حملة نابليون على مصر سنة 1798م، الحدثِ الذي اكتشف فيه العرب ما وُصف في تلك الكتابات العربية بصدمة الغرب، أو صدمة الحضارة، أو صدمة الحداثة، ومنه انطلقت تجربةُ النهضة والتنوير في المنطقة العربية.

هنا كانت البداية في طبيعة هذا الارتباط شبهِ العُضوي بين مشروع النهوض التنويري العربي من جهة وبين الفكر الغربي ـ بمختلف أطيافه ومشاربه ـ من جهة ثانية.. ليس بمعنى الاطلاع والاستفادة وتبادل المعارف الممكنة الحدوث والتطبيق، وإنما بمعنى الاقتباس والارتباط شبه الكلي مع هذا الفكر الذي يكاد يصل ـ وربما وصل في كثير من حالاته ـ إلى حد التماهي والذوبان والمغالاة[1].

وقد كان لهذا المشروع التنويري الغربي أصداؤه في الفكر العربي الحديث فنادى بطرسُ وسليم البستاني، وأحمد فارس الشدياق، وفرنسيس المراش، وفرح أنطون، وشبلي الشميّل، ثم أنطون سعادة، وأمين الريحاني، ومارون عبود، بفصل السياسي عن الديني والاحتكام الى العقل بوصفه المرجعيةَ الأولى والأخيرة في العامل المادي وفي سائر الشؤون الاجتماعية والسياسية والإنسانية.

والملاحظ هنا أنّه بالرغم من مرور الفكر العربي بأطوار وتجاربَ عديدة مثَّلت أحدثَ الطبعات والاتجاهات الفكرية والفلسفية التي تشكّل

---

(1) وهذا ما ظهر جلياً من خلال ما كتبه ودعا إليه كل من: فرح أنطون، وسلامة موسى، وطه حسين، وزكي نجيب محمود.. وغيرهم كثير، ممن دَعوا إلى ضرورة مجاراة تيار التمدن والحداثة الجديد الناهض في أوروبا، والاقتباس الكامل من حضارتها المشعّة التي يأتي الشروق منها على الدوام.

منها الفكرُ الأوروبي الحديث (من علمانية فرح أنطون، إلى نظرية التطور الداروني عند شبلي شميل، وإلى منهج الشك الديكارتي عند طه حسين، وصولاً إلى وجودية عبد الرحمن بدوي، والوضعية المنطقية عند زكي نجيب محمود، وتاريخانية عبد الله العروي، ومادية الدكتور طيِّب تيزيني.. إلى غير ذلك من مذاهب واتجاهات)، فإنّه لم ينجح العرب في إشعال شرارة البدء نحو أي من المشاريع والطروحات المذكورة، ولم يتحقَّق فعل التنوير العربي العتيد، بل بقي هذا التنوير مجرّد حبر على ورق الانكسارات المتواصلة، ومجرد حدث عادي ضعيف الأهمية مجتمعياً، وعاجز عن الاستقطاب والجذب (كما هي حالة التيار الديني الأصولي القادر على الشحن والتعبئة والاستقطاب الواسع بقطع النظر معرفياً هنا عن إيجابية أو سلبية هذا النمط من التحرك والتنظيم والفعل العملي)، وغير قادر على التحول إلى تيار حقيقي كبير في ساحة العمل الفكري والاجتماعي.

وقد اعترف كبارُ الكتّاب والمفكرين العرب الذين اشتغلوا على تلك المشاريع بالوضع الخطير والانتكاسة العملية التي انتهت إليها مشاريعهم، خصوصاً بعد حدوث نكسة حزيران 1967م التي سمَّوها بـ«انتكاسة التنوير» التي خرج منها العقل العربي خائباً منكسراً، ولا يزال دُولاب الهزائم والانتكاسات دائراً، والانتكاسات متواصلة ومستمرة لم يتجاوزها الفكر العربي أو يتخطاها كلياً وجذرياً إلى هذا الوقت[1].

---

(1) إنَّ المتابع لأحوال وأوضاع مجتمعاتنا المزرية والمنكسرة يُصاب بحالة من اليأس والإحباط، خصوصاً عندما يحاول الإجابة عن أهم سؤال يطرح عليه أو يطرحه على نفسه: ما هو موقعنا كعرب ومسلمين في خريطة الواقع الدولي الراهن؟ ما هي القوة الفعلية ـ لا الافتراضية ـ التي نمثلها؟! وما هي مواقع وإمكانات التأثير والفاعلية =

وقد اعتبر الدكتور حسن حنفي أنّه: بعد هزيمة 1967م بدأ التنوير العربي مرحلة جديدة أطلق عليها مرحلة شروق التنوير، حيث ظهرت ما يسمى بالمشاريع العربية المعاصرة في مصر والمغرب والشام، ومحددات هذه المشاريع كما يراها حنفي هي في قراءة الموروث من منظور الوافد، وتبني منهجاً أو مذهباً غربياً واستعماله في دراسة الموروث دون تحليل هذا الموروث بآلياته الخاصة، وفي حركته التي نشأ منها وتكلّس فيها، فالبنيوية تَظهرُ منهجاً في مشروع (نقد العقل العربي) للجابري، وتظهر الماركسية منهجاً وفلسفة في (الإيديولوجيا العربية المعاصرة) للعروي، وفي (مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط) لطيّب تيزيني الذي نحن بصدده هنا، وفي (النزعات المادية) لحسين مروة، و(معركة التراث) لمحمود أمين العالِم، و(سوسيولوجيا الفكر الإسلامي) لمحمود إسماعيل، كما تظهر الوضعية المنطقية في (المنطق الوضعي)، و(خرافة الميتافيزيقية)، و(نحو فلسفة

= التي نحوز عليها في عالم اليوم؟ واستطراداً: هل نحن أقوياء بحرية شعوبنا؟ وبقوى الإنتاج والعمل؟ أم بقوة العلم والتقنية التي اخترعناها أو اكتشفناها؟.. هل أخذنا العبرة العملية من كل ما أصاب بلداننا من فشل وسقوط بدءاً من سقوط بغداد عام 1258م إلى سقوط بغداد عام 2003م،؟! هل نحن في حالة تراجع أم تقدم؟! علينا ألاّ نغطي على هزائمنا.. فالصورة تكاد تكون سوداء قاتمة، وسماؤنا ملبدة بالغيوم الداكنة.. والتفاؤل المزهر كالربيع الطلق الطري يبدو لا أفق له عندنا.. فهل نتفاءل بالنهب السافر في دولنا ومجتمعاتنا، وبالقمع والعنف المادي والرمزي المهيمن على أوطاننا، وبالأمية المتزايدة، وبالبطالة الحقيقية والمقنعة، وبالسجون والمعتقلات المتزايدة أكثر من الجامعات ومواقع البحث العلمي.. طبعاً نحن لا ندعو للتشاؤم، ولا نشكك بمواطن وموارد القوة البشرية والطبيعية الهائلة التي لا تزال موجودة بالرغم من كل ما ذُكر، كما أننا لا نريد تهديم التراث العربي والإسلامي، وإنما نريد القول هنا، إنّ التعامل بصدق وواقعية وشفافية مع مشاكلنا وأمراضنا وأزماتنا المتفاقمة ـ والتي نعزو أسباب نشوئها إلى سوء إدارتها من قبل نخبنا السياسية والثقافية المسيطرة ـ هو أول الطريق وبداية الخيط باتجاه الحلّ المنشود لها.

علمية) لزكي نجيب محمود، والمنهج الظاهرياتي في (الثابت والمتحول) لأدونيس، وفي سلسلة (مشكلات فلسفية) لزكريا إبراهيم. لذلك يدعو حنفي إلى تطوير التنوير من مرحلة الشروق إلى مرحلة الضُّحى، حسب التسميات التي استعارها من أحمد أمين في مؤلفاته حول تقسيماته لأطوار التاريخ الإسلامي، ويُعبّر حنفي عن هذا التطوير أو الانتقال من شروق التنوير إلى ضحى التنوير بقوله: إذا كانت التجاربُ الماضية قد انتهت إلى صعوبة التحديث من الخارج باستعارة المناهج أو المذاهب الغربية، فإنَّ ضُحى التنوير يمكن أن يستمرَّ بالتحديث من الداخل عن طريق إعادة بناء الموروث كله، أي العلوم القديمة، وبآلياته الخاصة بناءً على التحديات الرئيسية للعصر.

وهذه المرحلة من التطوير التي يتحدث عنها حنفي لم يصل إليها الفكرُ العربي الذي لم يُنجز ما اصطلح عليه نصيف نصار بالاستقلال الفلسفي، فالفكر العربي ما زال واقعاً تحت هيمنة وتبعية الفكر الغربي بمذاهبه واتجاهاته الفكرية والفلسفية.

وإشكالية التنوير العربي أنّه لا يستند على فلسفات وخطابات تنويرية عربية، وإنما يستند على فلسفات وخطابات تنويرية أوروبية[1]، وفي هذا

---

(1) قام التنوير الأوروبي على قاعدة رفض أية مرجعية تمارس دورَ الوصاية الخارجية على الإنسان أيّاً تكن جهتها، وأيّاً يكن انتماؤها. . حيث اعتبر رموزُ التنوير المذكور أنّ الكائنَ البشري (دون سواه) هو المعيار الأساسي والجوهري للقيمة والحق والحقيقة، وهو ذاته مصدر السلطات والقوانين الشرعية، فأُحلّ الشعب محل الرعية، وحقه في حكم نفسه بنفسه محل الحق الإلٰهي. ومع هذه الرؤية الجديدة للعالم أُزيحت هالاتُ السحر والشعوذة والتنجيم وبدا العالم محكوماً بقوانين طبيعية صارمة، فلم يعد من وجود للجنّ والشياطين، وجاءت صيحة كانط المعبِّرة: (تجاسَرْ أيها الإنسان على استخدام عقلك بنفسك). . فهذا هو التنوير الذي لا يتطلَّب غيرَ الحرية في الاستخدام العلني للعقل في كل الميادين.

الشأن يقول الأنثروبولوجيُّ المصري أحمد أبو زيد: إنّنا حين نتكلم عن التنوير في العالم العربي فإنَّ ذلك لا يعني وجودَ فلسفات تنويرية متكاملة وواضحة، لها فلاسفتها ومذاهبها المحددة التي دخلت كجزء من التراث الفكري الإنساني كما هو الشأن بالنسبة للتنوير في أوروبا.

وبالإضافة إلى المرجعية الفكرية لخطاب التنوير العربي، نلحظ غياباً كبيراً لهذا المشروع ولنخبته الفكرية[1] عن واقع ومعاناة الناس وهمومهم اليومية، مما جعل هذا المشروع نخبوياً، مترفعاً في خطاباته وسلوكياته عن مجمل الأنشطة والفعاليات الاجتماعية، ودفع أصحابَه إلى اصطناع عالم خاصٍّ بهم، له تقاليده ورموزه ومفاهيمه الخاصة، يتم من خلالها التداول والتعبير بلغة خاصة وأفكار مُحنَّطة ومصطلحات أقرب إلى الغموض منها إلى الوضوح. الأمر الذي يجعل طبيعةَ المشروع نفسه في حالةِ صدام مع الناس على خلفية فوقيَّته وتلاشي إمكانية إدراك رموزه لمجمل الدوافع والعوامل التي تتحكم بسلوك الناس، وعدم فهمهم للأفكار السائدة المشكلة لعقل الجماهير، فينتهي المطاف بهم إلى الانقطاع شبه التامّ عن حركة الواقع، وهذا ما لاحظناه فعلياً إذ آلَ هذا المشروعُ إلى الفشل العملي الذريع، ولم يجد له حاضنةً جماهيرية

(1) نعني بالنخبة هنا، الشريحة الواسعة من المثقفين والكُتّاب والمفكرين والخطباء والعاملين في طريق الفكر والمعرفة، وجميع المنخرطين في مختلف وظائف تنوير الناس وتوجيههم وإرشادهم وتنمية أفكارهم وثقافاتهم وتطوير وعيهم. ويشتمل هذا المفهوم حتى على أولئك الكتّاب والمثقفين الملتزمين بطروحات وأفكار قد تكون صادمة ومستفزّة لكثير من الناس وغرائبية بعض الشيء، ولكنهم ـ على العموم ـ يسعَون لترشيد طرائق تفكير المجتمع، ويحاولون تطويرَ نمط حياة الناس نحو الأفضل، وتصحيح أساليب تعاملهم وتعاطيهم مع الفكرة والقول ومختلف المعطيات والأشياء.

واسعة تدعمه وتقف معه وتدافع عن قيمه وطروحاته ومشروعيته العقلية، وهذه حالة من حالات الاغتراب، أيْ غربة المثقف التنويري عن الواقع والناس والمجتمع[1]، واكتفاؤه بممارسة التنظير الفكري من علٍ، يصف فيه معاناته وشقاءه التنويري ـ إذا صحَّ التعبير ـ في ظل واقع عربي صعب ومعقد ابتعد فيه الناس عن قيم التنوير العقلية، وانخرطوا في ميدان الطوائف والمذاهب المغلقة من دون إعمال الفكر والوعي الحضاري الإنساني[2].

---

(1) إنّ الحالة الطبيعية المطلوبة من هذه النخبة المستنيرة ـ والسَّاعية بدأب وحرص في طريق المشروع النهضوي التنويري ـ هي في أنْ توظِّف قدراتها وتساهم بفعالية في إنجاز عملية التغيير الاجتماعي وسائر التحولات الثقافية والاجتماعية والسياسية في مجتمعاتها وأوطانها.

(2) ينقل هنا أحد الكتّاب (كرم الحلو في صحيفة الحياة) بعضَ المشاهد المؤلمة والمفارقات الملفتة للنظر من واقعنا العربي الراهن، يريد من خلالها التنبيه إلى ما يكابده التنوير والتنويريين العرب من مشاكل ومحن حقيقية تبعث على شيء من الشفقة والإحباط وربما اليأس:

أليس من المفارقة أنه في بلد بطرس البستاني صاحب «نفير سورية» و «الجنان» اللتين يعود تاريخ إصدارهما الى العامين 1860 و1870، وفي بلد جرجي زيدان وشبلي الشميِّل ويعقوب صرُّوف وفرح أنطون وعشرات الجامعات التي يعود تاريخ بعضها الى أواسط القرن التاسع عشر، فضلاً عن مئات آلاف الجامعيين، طلبة وخريجين، أليس من المفارقة أن تخصِّص إحدى أكبر القنوات التلفزيونية في هذا البلد ساعتين كاملتين لمنجِّم يتلو تنبؤاته السياسية والاجتماعية في كلّ ما يخصّ مصير الأفراد والجماعات والزعماء السياسيين، بينما يقف إزاءه مستوضحاً مستفسراً واحدٌ من أهم مقدِّمي البرامج التلفزيونية في لبنان، ثم تتناقل نشراتِ الأخبار والصحف وأحاديث العامة، بل والخاصة، في اليوم التالي أقوال هذا المنجم وتنبؤاته كما لو أنها كانت «اكتشافات علمية باهرة» أو «اختراعات» تُدرجنا في قائمة المبدعين لإنجازات هذا العصر والمؤسسين لحداثته؟!

وهل أدلُّ على محنة التنوير من إقبال القراء العرب، على قلّتهم، على كُتب الفلك والسحر والشعوذة والتنجيم التي تتصدَّر قائمة المبيعات في معارض الكتب العربية،=

وبالعودة إلى التاريخ ـ في العقدين الأخيرين من القرن العشرين ـ نلاحظ تحوّلَ التنوير العربي إلى ما يشبه الإيديولوجيا، أو هكذا حوّله بعضُ المثقفين العرب، الإيديولوجيا التي أفرغت التنوير من المحتوى المعرفي والإنساني، حيث أصبح التنويرُ أداةً للتعبئة والمواجهة والإقصاء، من خلال تقسيم الناس إلى تنويريين وظلاميين بطريقة لا تخلو من تعسف، ومن ازدواجية في المعايير، ومحاولة احتكار التنوير بإدخال البعض في دائرته، وإخراج البعض الآخر لمجرّد التوافق أو الاختلاف الفكري والسياسي[1].

كما أنَّ هذا التنويرَ الذي دعا إليه كُلّ أولئك المفكرين في عالمنا العربي والإسلامي بقي نخبوياً في عقول أصحابه ودعاته، دونما وجود سند سوسيولوجي يدعمه ويجذِّره في ثقافة المجتمع وعقول الناس، بما يمنحه المشروعيةَ الشعبية والجماهيرية، فاستمر نبتاً غريباً في تربة غير تربته وأرض غير أرضه. فقد أخذنا من الديموقراطية آليّتَها الانتخابية دُون العقل والفضاء الثقافي الذي أنتجها، والقيم التنويرية

= بينما لا يتجاوز مبيع أي كتاب إبداعي أو علمي أو ثقافي، مهما علَت أهميته، آلاف النسخ في عالم عربي تجاوز عدد سكانه الثلاثمئة مليون وعدد جامعييه عشرات الملايين؟

وهل أدلُّ على محنة التنوير في العالم العربي من أحكام التكفير التي تُطارد التنويريين العرب في كل مكان، إرهاباً وقتلاً ونفياً، فتصدر لوائحُ بأسمائهم، ويضطرون الى هجرة أوطانهم خوفاً على رقابهم، وكي يكون في إمكانهم التعبير عن أفكارهم بحرية دون خشية على حياتهم؟ وهل أدلّ عليها كذلك مِنْ تصدُّر مرشحي الجماعات الأصولية المتطرفة المعادية لفكر التنوير وقيمه ومبادئه، قوائم الفائزين، سواء في الانتخابات النيابية أو النقابية أو البلدية في غير قطر عربي؟

(1) راجع: «المثقفون ومحنة التنوير العربي»، زكي الميلاد، صحيفة الغد الأردنية، الجمعة 12 تشرين أول2007م.

العقلانية التي ترفدها والمتمثِّلة في المواطنية وحقوق الإنسان وصوْن حرياته العامة، وأخذنا من الاشتراكية أسوأ تطبيقاتها المتمثلة في توحُّش الستالينية وتكلّسها العقائدي دون المضمون الليبرالي والإنساني الذي هو جوهر الاشتراكية[1]، كما وفهمنا من العلمانية الإلحاد دون أفق الحرية الذي رَنت إليه والذي لا يتناقض مع الخلفية الإنسانية للأديان، وأغرقْنا مجتمعاتِنا بكلّ مُنتجات الحداثة ومبتكراتها دون أن نَلجَ الى قلْب الحداثة وروحها، فظلّت هذه جسماً دخيلاً وبضاعة مستوردة لم يألفْها عقلنا ما قبل الحداثي، حتى بات الانفصامُ الثقافي الملْمحَ الأبرز لثقافتنا العربية المعاصرة، نقرأ ماركس وإنغلز وفورباخ وسارتر وفوكو ودريدا وبرتراند راسل، ونتكلم بالماركسية والوجودية والليبرالية وما بعد الحداثة، ووراء ذلك كله تظلُّ تقْبع آمنةً ثابتة في مواقعها الحصينة روح القبيلة وعقلية البداوة، كأنَّ الذي تحدَّث عنه ابنُ الرومي قبل أكثر من ألف عام لا يزال واقعياً، إذ قال ناقداً الوجه الزائف لـ «حداثويي» عصـــره: «فيهم لكنة النبيط ولكنّ خلْفَها جاهليةَ الأعراب».

والتنوير الذي تحوّل إلى إيديولوجيا، أو حين يعبّر التنويرُ عن نفسه من خلال الإيديولوجيا، فإنَّ هذا التنوير لا يعدو أن يكون إلاَّ ادعاءً، ولا ينتج فعلاً تنويرياً! إذ ما هي الفائدة المرجوة من مشروع تاريخي نهضوي يزعم صاحبُه امتلاكَ ناصية التاريخ بالحتمية التاريخية، وبالقبض على قوانين حركة التاريخ ومساراته، ورصد حركته أو امتلاك مفاتيحَ تطوره،

(1) كرم الحلو، «معنى الانقلاب على التنوير كما نعيشه راهناً»، صحيفة الحياة، 16/ 11/ 2007م.

فيما الواقع العملي يتحدث بلغة أخرى، ويسير باتجاه آخر مغاير له[1]؟!!..

وهنا لا فائدة من الادعاء بأنّ النظريةَ صحيحةٌ ولكنَّ التطبيقات خاطئة، (كما هي حالة المنظّر القومي أو الداعية الاشتراكي أو الإسلامي أو غيره.. ممن يستسهلون تبريرَ فشلهم وأخطائهم، ورمْي الواقع والناس والمجتمع والحياة بأبشع التُّهم والصفات = قسر الواقع لمصلحة النص الصحيح دائماً)، وهذا ما ينطبق تماماً هنا على المفكر طيِّب تيزيني الذي نعترف له بقدرته العقلية على وضع غايات، واستشراف محدِّدات، والتنبؤ بمسارات، وإنشاء نُظم منطقية، وبرامج عقلانية، ووضع توجهات وسيناريوهات مستقبلية، ولكنّ كلَّ ذلك ـ في اعتقادي ـ محدود ومضطرب ومُتأرجح بين حالتي النظام والفوضى، أو بين حالتَي

---

(1) يلاحظ هذا التضاد والصراع الخفي والمعلن من خلال حالتي الإيمان بالفكرة، وممارسة نقيضها في الواقع العملي. ويبدو أنّ سبب ذلك يعود إلى قوة حضور ما يسمَّى بالمُعطى الأول عندنا، وهو قوة الطبع والغريزة والبداءة الأولى (هي التي أنتجت قوة الطوائف والقبائل والجماعات الدينية المتعددة والمختلفة) الذي أصبح ثقافة ونظرية وممارسة وحرية حقيقية يتغنّى ويتفنَّن الناس بممارستها في مجتمعاتنا.. والشيء الذي ساهم في تقوية هذا المُعطى يكمن في عدم قيام المفكرين بعملية نقد ومراجعة جذرية له. ومن هنا نؤكد على أنّه ما لم نقم بالنقد الموضوعي، وبعملية التجديد الحضاري على الدين ذاته، أي على الإسلام فلن نتمكن من صوغ معادلة وجود حقيقية لنا في عالم اليوم والغد تقوم على ما يمكن للعملية النقدية (المفترضة الحدوث) أن تحرّضه وتحرّره من طاقات هائلة مختزنة عند الفرد والمجتمع ككل. وهكذا فإن «التمكُّن النفسي والفكري» من نقد الدين ـ على حد تعبير أحد المثقفين ـ هو الضمان المتين لنقد الدولة والسياسة والمجتمع والثقافة والنظام الدولي. والتحرر العقلي والنفسي الذي يدرّه نقد سلطة الدين العقلية والاجتماعية والسياسية والرمزية هو الركيزة الأصلب التي تتأسس عليها أعمق حريتنا. إذاً: إنّ الممارسة النقدية والاشتغال الاجتهادي على الدين ذاته هو المعادل والشرط الموضوعي لكل نقد وتجديد أصيل ومستقبل مشرق.

المعنى والقوة، بين ما يُمكن تعيينه وإدراكه وتقديره أو توقُّعه، وبين ما يفلت من السيطرة ويتجاوز كلَّ اسْتباق أو توقُّع؛ لأنَّ الحتميةَ التاريخية وقوانين الجدل والتناقض التي يؤمن بها لا تنفذ إلى أسرار التاريخ والمجتمع وفكِّ ألغازهما. ذلك أنَّ المجتمعَ رهنٌ لِمَا يتخيله أو يصنعه بنفسه على سبيل الإبداع والتحول والابتكار الفكري والعملي، وبما يبتعد عن كلِّ استباق أو توقع أو حتمية.

يُضاف إلى ذلك أنَّه ليس من الضروري دائماً أن توجد غاياتٌ محددة مادية مسبقة تحدِّد مساراتِ وسبلَ حركة الإنسان في المجتمع، كما هي حالة الموارد الموجودة في أيِّ مجتمع مثلاً.. ولا يمكن اختزالُه إليها على الإطلاق، حيث توجد مجموعة غير منتهية من الدلالات والصور والتخيلات والرموز والتصورات الحقيقية وغير الحقيقية هي جزء ومُكوِّن هامٌّ وجوهري من البُنى غير المنظورة التي يمكن أن يتأسس عليها المجتمع، وتجمع بين أبنائه، وتشدُّ من أزرِهم يومَ المحن والشدائد. وبهذا المعنى فإنَّ المخيالَ الجذري هو الذي يساهم في تعيين هوية الجماعة، وهو الذي يُشكِّل المثالَ لدى الأفراد في مساعيهم ومشاريعهم، كالعبادة عند المتديِّن، أو جمع الثروة عند التاجر الرأسمالي.

ولذا فهو يترك أبلغَ الأثر في حياة الناس فكراً ومسلكاً، نظراً وعملاً[1]. وباعتقادي أنَّ هذا المفهوم «المِخْيال الجذري» ـ الذي قدمه وابتكره المفكر اليوناني كوسترياديس ـ يشكّل إطلالةً حقيقية لفهم

---

(1) راجع: «المخيال الجذري والتأسيس المجتمعي» د. علي حرب، مجلة (المجلّة)، السعودية، ت1 ـ 2007م.

تحولاتنا ووقائعنا المليئة بضُروب شتَّى من الفوضى واللامعقول والعنف الرمزي والمادي.

ومقصدنا من الحديث هنا هو أنَّ تلاحُقُ وتواصلَ أزمات الواقع العربي ينبغي ألاّ تدفع مثقفينا إلى طرح رُؤى أحادية مسبقة الصنع تعَطّل الفكرَ النقدي الحر، وتوقَّعنا من حيث ندري أو لا ندري في براثن التبرير الأيديولوجي، ومن دون أن تقدَّم قراءة نقدية واقعية لمجريات الأحداث والمتغيرات، ومختلف الطروحات والمشاريع الفلسفية والتوجهات السياسية، ومن دون أن يكون لها منهجٌ صائبٌ في قراءة التراث التاريخي[1]، بصالحه وطالحه، بسلبياته ومنجزاته التي يمكن توظيفها واستثمارها في عملية النهضة.

إنَّ افتتانَ مفكِّرينا ومثقفينا بسحْر المشاريع العملاقة والقراءات الجديدة، وادعاءَ امتلاك ناصية العلم والمعرفة الفُضلى والصحيحة، هو من أهم أسباب إخفاق مشاريعهم في الواقع، حيث تراهم يفكرون بطريقة شمولية ويتعاملون مع إنتاجهم الفكري بنوع من الطُّهرانية والتعالي والمركزية والرَّسولية، خصوصاً عندما يصوّرون لنا قُرب الوصول إلى زمن الانتصارات الكبرى، وانبلاج صبح الحقائق العظمى.

وهذا كان ـ ولا يزال ـ لسانُ حال معظم مُفكري الأيديولوجيا

---

(1) يقوم المنهج الحقيقي والصحيح هنا على ما يلي:
- القراءة والاستيعاب النظري (الفهم الدقيق العميق والمتأني، والاستيعاب الواضح).
- الهضم والتمثيل (وهو عبارة عن جهد عقلي متواصل ومكثف).
- المراجعة والتقويم (النقد النظري والعملي).
- التواصل والتجاوز (بناء ومراكمة الأفكار الصحيحة، وتجاوز الأفكار المعيقة والمعطلة).

العربية من أصحاب الطُّروحات والعناوين المعرفية ذات الطموحات التحررية والاستقلالية الكبرى. ومنهم تيار اليسار الماركسي الذي انتمى إليه فكرياً طيِّب تيزيني وكان أحدَ أبرز رُوّاده ومُنظريه على مدى أكثر أربعة عقود من الزمن. ترافق فيها مع منظرين وصلوا إلى العالمية من خلال تنظيرهم لواقعنا الاقتصادي كدول طرفية وسُبل فكّ الارتباط مثل (مهدي عامل، وسمير أمين)، ممَّن كان لهم دور كبير وإسهام مهمٌّ ومتميز ـ على مستوى فكر النهضة ـ في إنجاز المقالة الاقتصادية العربية، كما قال عبد الإله بلقزيز.

هذا إضافةً لإسهامات الماركسيين المتنوعة في الفكر السياسي والأدب كتابةً ونقداً... ولكنّ الماركسية ـ مثلها مثل غيرها من الأفكار والمفاهيم والطُّروحات الكبرى التي تقدِّم نفسها ضمن سياق المشروع الخُلوصي الطُّهراني بنفحة متعالية وسلوك استبدادي قاهر (حتمي) ـ عانت من أمراض كثيرة، لعلَّ من أبرزها افتقادَها لعنصر الحرية والتفكير الحر، حيث بنيتُها الشمولية الكلية العاملة كمنظومة فكر وعمل متكامل.

إضافة إلى معاناتها من الاتباعية والدوغمائية التي نتجت أساساً عن ارتباط المفكرين بتنظيمات حزبية، أو وقوعهم أسرى تيارات فكرية عالمية كانتْ مُهيمنةً حينها، الأمر الذي جعل هؤلاء يمارسون وظيفة التبرير والدعاية لهذه التيارات بطريقة ببَّغائية من دون أدنى تفكير، فكانت النتيجة حُصول شَلل وقُصور فكري في عملية الإنتاج المعرفي.

هذا الأمر ينسحب على كافة نُسخ الماركسية العربية (الأوربية ـ الصينية ـ السوفييتية)، فمن خلال الانطلاق من هذه القوالب بدأ المثقفون الماركسيون بتشكيل الواقع بما يوافقها، بدل أن يستنبطوا أفكارَهم من

الأوضاع الاجتماعية القائمة لتنقلب ماركسيّتُهم إلى ماركسية ميتافيزيقية غيبية. وقد قال عنهم ذات مرة ياسين الحافظ: إنَّهم «كانوا يُخرجون التاريخَ من رؤوسهم بدل أن يُخرجوا رؤوسَهم من التاريخ»، وهكذا اقتصرتِ النظرية الماركسية في الوطن العربي على اجترار العموميات الثورية التغييرية دون النفوذ إلى عمق المجتمع العربي وتشريح بناه أفقياً وعمودياً، فبقيتِ الماركسية في إطار المفهوم النظري العامّ، وبقي مثقفوها ومنظّروها مشغولين دوماً بالقضايا الكبرى المتعلقة بمصالح المجتمع ككلٍّ، أو بمصير الأمة كلِّها، أو ربما بمستقبل العالَم الكوني كله، من دون أدنى تفكير بمُجريات الواقع وصغائر الأمور، وهذه أسهل طريقة للهروب من واقع الحياة اليومية والعيش في التنظير الكُلِّي المتعالي.. إنَّه نوع من اللاهوت السياسي والفكري ـ إذا جاز التعبير ـ الذي مارسه هؤلاء ـ وغيرُهم طبعاً من مثقفي النخبة العربية التنويرية ـ وكانت محصِّلته العامّة وصولَنا إلى مجتمعات متخلفة تعشِّش فيها الشعارات الصَّنمية الجوفاء والممارسات الاستبدادية والسياسات العقيمة الفاشلة.

وعلى المستوى الثقافي، وصل بنا الحال الآن إلى هذا الإشكال الكبير الذي وصفه أحدُ المفكرين بـ «الثقافة المفارقة»؛ أي أنّنا نعيش في عصر العولمة بكلِّ تجلياته وتمثُّلاته الكبيرة والضخمة وغير المسبوقة في الاقتصاد والتقنية والإعلام والاتصال، وفي الوقت ذاته نفكِّر بذهنية العصور السالفة وعقلية البداوة والقبلية. نعيش جسداً في القرن الحادي والعشرين، ولكنَّ الروح والعقل المسيطرةَ على هذا الجسد تعيش في الماضي البعيد التليد، ولهذا ظلَّت أنظمتُنا السياسية والفكرية ـ التي رفعت الشعاراتِ الكبيرةَ والراياتِ العملاقة للثورة والتقدم والعصرَنة

(تكبير الهدف النظري، مع هشاشة الواقع المحلي) ـ على تخلُّفها وقبليَّتها وماضويَّتها. ومن هنا ليس غريباً أن نحتكمَ من جديد الى أمراء الطوائف وأباطرتها لحلِّ مشاكلنا السياسية، وحتى اختيار حكامنا ورؤسائنا، وأن ننتظر من المنجّمين أن يقرأوا لنا مستقبلنَا الشخصي والاجتماعي والسياسي.

وباعتقادي أنَّ معظم منتجي الفكر والمعرفة في عالمنا العربي والإسلامي ـ من الليبرالي إلى القوميّ إلى الماركسيّ إلى الإسلامي ـ قد وقعوا في المطبِّ السابق، وهو مطبُّ التنظير وتكبير حجم الأهداف والشعارات البعيدة عن الواقع، وأهملوا حقائقَ مجتمعاتهم، ولم ينغمسوا في التفاصيل الحياتية للفرد والمجتمع ككل، وبنى كلٌّ واحد منهم جنَّته الموعودةَ على الأرض أو العوالم الأخرى..

والدكتور تيزيني أحد هؤلاء المثقفين الذين تابعوا هذا الخطّ، وتحرَّكوا مع تطلعاته الكبرى، وناضلوا في سبيله على مدى عقود طويلة، ولكنه بدا في الآونة الأخيرة مهتماً أكثر فأكثر بالوقائع والشؤون شبه اليومية للناس والمجتمع والأمّة[1]، وانطلق ليمارس عملية تفكيك أدوات هذه التوجهات الحياتية للناس معرفياً، ومحاولة إدراكها في سيرورتها التاريخية وصولاً إلى إدراك الحيِّز الكبير الذي تحتلُّه في الثقافة الجمعية لعموم الشعب العربي.

وانطلق ليتواصلَ مع تراث مفكري النهضة الأوائل ممَّن نمتْ عندهم

(1) يمكن متابعة هذا التوجه عند الدكتور طيِّب تيزيني من خلال ما يكتبه أسبوعياً ومنذ فترة في صحيفة الاتحاد الظبيانية صباح كل ثلاثاء في صفحة وجهات نظر.

ـ في أوائل القرن العشرين ـ البذورُ الأولى لقيم التنوير والحداثة والعقلانية في وجه التخلف والتخليف.

ولذلك رأيناه يدعو إلى الحرية الفردية وحقوق الإنسان والديمقراطية في وجه الاستبداد والقمع والتسلُّط الأمني.

والمنطلق الأساس الذي يركّز عليه طيِّب تيزيني في كل تلك العناوين والمهمات التنويرية، هو التراث العربي، وإمكانية إيجاد أجوبة لتساؤلاته المطروحة في هذا السياق:

- ما هي هوية هؤلاء المجاميع من الناس، وما الذي يمكن أن يجمعهم أو يميزهم عن سواهم من بني البشر؟!.
- ما هو تراثهم الفكري وما دورُه في تقدُّمهم وتأخُّرهم؟!.
- هل السلف الصالح هو الذي يجدِّد مجدَهم الغابر وقوَّتَهم؟ وهل من حاجة إلى البناء على نهج الأقدمين أم تخطيه؟!.
- أيُّ رؤى هي الأصلح لذلك، الاستمداد من التراث أم القطع معه منهجياً؟!..
- هل التاريخية أو التاريخانية وسيلة الوعي المطابق (تعبير ياسين الحافظ) والموضوعي أم التجاوزية الحداثية؟!
- ما العلاقة الجدلية أو البسيطة بين الفكر والواقع الزمني، وماذا يبقى من التراث تحت غربال العصر، في ضوء معارفه العقلية ونتاجه المادي وأخلاقه الوضعية؟!..
- هل من توفيقية تَوليفية تؤدي إلى إجراء المصالحة بين الحرية والنصّ، أم هي في مُحصِّلة تلفيقية، تسووية عاثرة، تستعيد مشكلاتِ الفلاسفة العرب والمسلمين في الملاءمة بين النقل والعقل؟!.

مما لا شكَّ فيه أنَّ الحديثَ عن قضية التراث والمعاصرة، والعقل والنقل، والبحثَ عن النزعات العقلية في تاريخنا العربي والإسلامي (ومجمل حركة قراءة النص في الفكر العربي المعاصر كأساس لأي مشروع نهضوي تنويري)، إنَّ كلَّ هذا الحديث والاهتمام الفكري المتمحور أساساً حول مراجعة العقل وتقويم أدائه في الماضي والحاضر، هو من البحوث المستجدَّة في تاريخنا، حيث ارتبطَت وتأثرت ـ على نحو واضح وصريح ـ بما يُمكن تسميتُه بـ«ثورة العقل» في الغرب الحديث.. ولعلَّ هذا التأثر ربما نابعٌ عند مفكرينا العرب والمسلمين المعنيين بهذا الجانب من هيمنة فكرة التماهي أو الارتباط أو المماثلة والتشابه مع التجربة الغربية التي انتقلَت أيضاً من العصور الدينية إلى عصر اعتماد العقل وتأكيده، بوصفه المرجعيةَ الوحيدة للحضارة وللتطور وللإبداع. والأمر الذي ساعد على تعميق هذه الرؤية لدينا هو نجاح حركة النهضة العقلية في أوروبا[1] في تحقيق منجزات مدنية وحضارية على مستوى العلم والتنمية.

ولكنَّ الأمر المختلف عندنا عن التجربة الغربية ـ التي دخل روادُها ورموزها من الفلاسفة العقليين التنويريين في حالة صدام عنيف مع

(1) لا يخفى على أحد أنّ المبادىء التي انطلقت منها النهضة الأوربية كانت امتداداً للحضارة الإغريقية التي تميزت بشدة إيمانها وقلة اكتراثها بالدين، وشدة الاعتداد بالحياة ومنافعها ومكاسبها، والتركيز على القومية والتعصب لها. وانتهت الحضارة الأوروبية ـ امتداداً لذلك ـ إلى الإيمان العميق بما يلي:

- الإيمان بالعالم الطبيعي المادي المرئي على أساس أنّه العالَم الوحيد الذي يسعد فيه الإنسان، ويجد فيه مطالبه وحاجاته المادية والروحية.
- الإيمان بالإنسان كمركز ثقل في العالم، وأنه العامل الفعال في التطور والإبداع.
- الإيمان بالعقل الإنساني وحده على أنه الوسيلة الوحيدة التي تضمن السيطرة على العالم، وتسخير إمكاناته بالاعتماد على العلم وحده.

التسلُّط الكنسيّ[1] ـ هو أنَّ الرؤيةَ العقلية لها مجالها المفتوح والكامل في الحضارة الإسلامية. وبالتالي، فإنَّ أية مصادرة للعقل باسم الدين أمر لا يقرُّه ولا يستوعبه الفكر الإسلامي بصورة أساسية.

ويظهر للمراجع في تاريخنا الإسلامي ولادةُ تيارات فلسفية كلامية وصوفية وعرفانية ومذاهب معرفية متعددة، منها ما هو ذو نزعة عقلية متكاملة وقوية، ومنها ما هو ذو نزعة دينية تُقلِّل من قيمة العقل البشري وتعتبر أنَّ الحقيقةَ بوصفها مفهوماً فلسفياً مصدرُها الوحي وليس العقل. ولو أردنا أن نجسِّد تلك الاتجاهاتِ بتيارات محددة لقلنا: إنَّ هذه التيارات والاتجاهات هي:

الاتجاه الأول: يعتبر أنَّ العقلَ هو أساس الحكم. وهذا الاتجاه نُسب إلى المعتزلة الذين قدَّموا حكم العقل على حكم الشرع. إلاّ أنَّ التحقيق بخلاف هذا، فلم يردْ عنهم استقلالُ العقل بالحكم دون الشرع بل الأولى عندهم ـ كما نُسب لهم ـ أنَّ العقلَ طريقٌ إلى العلم، وذلك باعتبار التكليف منوطاً بالعقل.

الاتجاه الثاني: مثَّلتْه الإمامية في اعتبارهم العقلَ طريقاً ضرورياً وأساسياً للوصول بالحكم إلى العلم القطعي، فلذلك لا يصحُّ عندهم أن يكون شاملاً للظنون. وقد اعتبر الشيخُ المفيد العقلَ هو السبيل الى معرفة حجية القرآن، ودلائل الأخبار.

---

(1) مارست الكنيسة في أوروبا القديمة حرباً كاملة ضد العقل ومناصريه من العلماء والفلاسفة، ولم يكن للدين أيُّ دور في هذا تلك المصادرة وإنما المؤسسات المرتكزة على البُعد الديني، والتي حكمَت باسم الدين وصادرت منجزات العقل. ولذلك كانت ثورة العقل هناك ثورةً حقيقية في وجه الكنيسة، وليس في مواجهة الدين بالمعنى الدقيق للكلمة.

الاتجاه الثالث: وقد ذهبت الأشاعرةُ إلى أنَّ منشأَ التكليف ـ مهما كان نوعه ـ هو حكم الشارع لا العقل. . وبالتالي لا يمكن الاعتماد عليه (على العقل) في إدراكاته المختلفة والمتعددة إلى حكم الشارع. ووافقهم في ذلك جمعٌ لا بأس به من إخباريي الإمامية، وذهبوا جميعاً إلى القول بعدم جواز الاعتماد على شيء من الإدراكات العقلية المذكورة سابقاً.

إذاً يمكن القول هنا: إنَّ أهل العدل من المعتزلة والإمامية لم يتجمدوا عند المصدر النقلي التاريخي، بل تجاوزوا القول بالمأثور والمنصوص في اللغة، إلى استغلال مرونة اللغة العربية، فقاموا بتفجير طاقتها، فتذرَّعوا باللغة لتأييد الحكم فيما لا دلالة عليه حقيقة، وكان سبيل ذلك أن عمدوا إلى ما في اللغة من إشارات ورموز قد تكون دلالتها الأولى قد ذهبت مع الزمن ولا سبيل لكشف كثير من هذه الرموز إلاَّ بالتجوُّز.

والتجوز عادة يكون مداره العقل ومداركه في التمييز والتمحيص، كما يكون مدارُه القرائنَ اللفظية، فلو ورد شيء من القرآن لا مجال لفهمه أو العلم به عن طريق النص المأثور، لآحْتيج إلى الكشف عنه والدَّلالة إليه، وما سبيل ذلك إلّا العقل باعتباره مناط التكليف، وحيث لا يمكن أن يكون الشرع مخالفاً للعقل السليم، فقد عاد العقل بمنزلة الشرع عند المعتزلة من هذا الوجه[1]. . . وهنا يأتي الشرع مؤيداً للعقل أو دالاً عليه، أو متوافقاً معه عند الإمامية، ولهذا لجأوا إلى التنظير على صحة ذلك من خلال قولهم بـ«القُبح والحُسن العقليين»، تسويغاً لنظرتهم هذه، وهي أساس عقلي دون ريب.

---

(1) راجع: محمد حسين الصغير، **المبادئ العامة لتفسير القرآن الكريم بين النظرية والتطبيق**، نقلاً عن موقع البلاغ على الإنترنت.

ويبدو واضحاً أنَّ أهل العدل ـ في نظرتهم إلى مفهوم العقل ـ لا يريدون التفاضُلَ بين حُكم العقل وحكم الشرع إلاّ من حيث الاستدلال على العقيدة والتديُّن بها بالنظر إلى أنَّ العقل مَناطُ التكليف، ولا يمكن تفضيله، وإلّا أدّى إلى إهداره النص، والتخفف من المسؤولية المنوطة به. . ومن يدافع عنهم يذهب إلى هذا فيعتبرهم أصحابَ دعوة للعقل حين يعرض القرآن لمسائل الاعتقاد أو أصول الدين، أو بعض الفروع، حتى ذهب جُملة من الإمامية على ما حكى عنهم السيد الحكيم في قوله: إنَّ «العقل مصدر الحجج وإليه تنتهي».

والعقول وإن كان لها قابلية الإدراك إلّا أنّه إدراكٌ يتناول الكليات، ولا يتعدَّى ذلك إلى الجزئيات والفروع التي تحتاج إلى دليل نصِّيّ على إرادتها، وهذا لا يمانع من أن يدرك العقل خصائصَ كثيرة في تفسير النصوص جارية وفق مقتضيات العقل السليم، ويُستفاد من هذا الرجوع إلى العقل السويّ باعتباره مجرداً غير خاضع لتأثيرات أخرى تصدُّه عن الوصول الى الواقع، وذلك لإدراكه بالبداهة والفطرة جملةً من الأوليات والبديهيات وتسليمه بها تسليماً تاماً من قبيل إدراكه بأنّ الواحد نصف الاثنين، وأنَّ الكُلَّ أكبر من الجزء، وأنَّ المظروفَ أصغرُ من الظرف، وأنَّ العلم خير من الجهل، وأنَّ الحُسنَ أولى من القُبح. . وهكذا[1].

وقد يُورد بعضُهم المأثورَ عن أهل البيت(ع): «إنَّ دِين الله لا يُصاب بالعقول». وليس فيه حجة لهؤلاء إذ ليس الأمر كما ذهبوا إليه من إبطال حجية العقل كمدرك لكليات الأمور، بل المراد من قوله(ع) بيان عدم

---

(1) راجع: محمد حسين الصغير، **المبادئ العامة لتفسير القرآن الكريم بين النظرية والتطبيق**، نقلاً عن موقع البلاغ على الإنترنت.

استقلال العقل في إدراك الأحكام ومداركها، أي أنَّ الأحكامَ ومدارك الأحكام لا تصاب بالعقول استقلالاً. والظاهر أنّ هذه الأخبارَ وأمثالها إنما يُعمل بها في مقام معارضة الاجتهاد بالرأي، والنص بالقياس، والعمل بالاستحسان، بدعوى أنّ العقلَ الإنسانيَّ يدرك الأحكامَ بهذه الملاكات، فيستنبط في ضوئها ما يشاء دون الرجوع إلى نص أو أثر أو مدرك شرعي، وهذا منفصل عنه دون ريب.

وبالخلاصة نقول: إنّ الدليل العقلي هو من أهم الأدلة التي يعتمد عليها في الاستنباط الاجتهادي، وهناك حالة مدٌّ وجَزْرٍ بين مختلف علماء المسلمين حول حجيته، فقد ذهب بعض هؤلاء الفقهاء إلى عدم إمكانية الاستفادة من دليل العقل في الفقه الإسلامي، ولكنَّ بعضَهم الآخر يرى حُجية واضحة وجوهرية للدليل العقلي. ولنُلفت النظر هنا أنَّ حجية العقل تختلف عن إبداء وجهة النظر؛ لأنَّ المقصودَ من دليل العقل هنا هو الدليل الذي يستند إلى مقدمات عقلية وينقسم إلى قسمين:

أ ـ الدليل الذي يوجب الظنَّ، وفي هذا نزاع كبير بين علماء الأصول وقد منعه بعضهم استنادا إلى عدة أدلة منها قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾ (النجم: 28)، ومنها «الدليل الظني» الذي لا يكشف عن الواقع كشفا تاماً، بل إنَّ طريقتَه إلى الواقع ناقصة، ولذلك فلا إمكانية للاعتماد عليه.

ب ـ الدليل الذي يوجب القطعَ واليقين من خلال استناده إلى مقدمات قطعية وأكيدة، وهذا النوع من الأدلة حجة يمكن الاعتماد عليه..

والأدلّة العقلية القطعية التي يمكن اعتبارها أدلّةً معتبرة على قسمين:

1 ـ **المُستقلات العقلية**: وهي الأدلة التي تعتمد على معلومات عقلية صرفة، ومثالها القضية القائلة بأنَّ «كل ما يحكم العقلُ بحُسنه أو قُبحه حكمَ الشارع بوجوبه أو حرمته»، فإنَّ تطبيقها لإستنباط حرمة الظلم مثلاً، لا يتوقف على إثبات قضية شرعية مسبقة.

2 ـ **غير المُستقلات العقلية**: وهي الأدلة التي تعتمد على معلومات عقلية ومعلومات شرعية فلم يستقلَّ العقل بها. كما في القضية القائلة: «إنَّ وجوب شيء يستلزم وجوب مقدمته»، فإنَّ تطبيقها لاستنباط وجوب الوضوء يتوقف على إثبات قضية شرعية مسبقة، وهي وجوب الصلاة.

ومن الواضح أنَّ درجة الصراع والنزاع بين كل من تيار المعتزلة وتيار الأشاعرة في الفكر الإسلامي (الذي وُلد مبكراً في القرون الأولى من تاريخ الفكر الإسلامي) لم تصل إلى الحد الذي وصل الصراع بين العقل والدين في أوروبا إلى ما وصل إليه، حتى تيار الأشاعرة في الفكر الإسلامي لم يكن تياراً يرفض العقل تماماً، وإنَّما كان يركّز على الدين بوصفه مصدراً للحقيقة يتفوق في مجالات معينة على الحقيقة التي مصدرها العقل الإنساني.

ويمكن أن نؤكد هنا أنَّ التياراتِ التي رفضَت العقلَ واستبعدته، أو تلك التي قلَّلت من قيمته كمصدر أساسي وجوهر حقيقي للمعرفة، لم تكن في صميمها إسلاميةَ المنشأ والجذور، بل كانت بمعظمها نزعاتٍ

تاريخية سياسية ليست مبرَّأة من فكرة التسلُّط باسم الدين على المجتمعات الإسلاميةَ، الأمر الذي أنتج فكراً إسلامياً يمكن أن نصفه بأنه فكر اتِّكاليّ بالمعنى الديني[1].

انطلاقاً من ذلك لم يرفض الإسلام اعتمادَ العقل محوراً ومعياراً أساسياً في تأويل أو تفسير النص، وإنَّما رفض اختزال التفسير في رأي واحد؛ لأنَّ النصَّ يتَّجه دوماً لتكون له قراءاتٌ متعددة ومتنوعة باعتباره نصّاً مفتوحاً.

كما أنّ هناك كثيراً من العلماء الذين أسسوا للمجال العقلي، من أجل إنجاز عملية تواصل مع الوحي والنص عبر التعرف على الحاجة الذاتية التي يمتنع العقل من الإقرار بها إلى الوحي في استلهام المعرفة وتصحيحها. كما أنَّهم ـ من جهة أخرى ـ فسحوا المجال للوحي من أجل أن يعترف للعقل بدوره التأسيسي في المعرفة وكونِه القاعدةَ التي ينطلق منها الوحي في تثبيت مقولاته وبناء أفكاره.. وفي هذا الشأن يقول الرسول(ص): «قوامُ المرء عقلُه، ولا دين لمن لا عقلَ له»[2]. وما يقوله ابن عباس: «أساس الدين بُنيَ على العقل، و.. الخ الحديث»[3].

وهذه النصوص وغيرها مما هو موجود في كتب التراث الإسلامي الوافرة بتعاليم ومكونات المفاهيمية العامة للإسلام تُبرز خاصيةً أساسية تتعلق بالجانب العقلاني. وفي هذا تأكيد نظريٌّ على أنَّ الإسلامَ كدين

---

(1) السيد محمد حسن الأمين، «حوار مع مجلة قضايا إسلامية معاصرة»، العدد 3، ص16، عام 1999م.

(2) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج1، ص 94،ح 19. دار الكتب الإسلامية، إيران ـ طهران، ط4، 1362 هجري شمسي.

(3) المصدر نفسه، ج18.

ورسالة إنسانية هو دين الفكر والعقل[1] التي تكمن في داخله قدرة الإسلام على التكيف والانسجام مع التحولات الحياتية الزمنيّة، تكيفاً ملتزماً بمقررات الشرعيّة الثابتة.

والمُتغيرات أو المستجدات المستحدثة في عصرنا كبيرة وكثيرة في جميع المجالات الحياتية العملية المتصلة بشؤون ممارسة الإنسان لنشاطاته وفعالياته الحيوية الطبيعية، على المستوى الاجتماعي والاقتصادي والعلاجي الطبِّي والمالي والمعاشي والسياسي المدني وغيرها.

وقد تطوَّرت الوسائلُ والإمكانيات العلاجية الطبية حتى وصلت إلى حدِّ قُدْرة نقل الأعضاء البشرية من الأشخاص السليمين وزَرْعها في أجساد المرضى. إضافة إلى آخر ما توصل إليه العلم من نقلة نوعية في علم الأجنَّة والهندسة الوراثية مما يُبرز تحدِّياً كبيراً للحقيقة الإسلامية ما

---

(1) يعتبر الدكتور طيِّب تيزيني أنّ المنظومة الاعتقادية والثقافية الإسلامية (خصوصاً، الخطاب الإسلامي المتصل بـ«العقل» و«العلم») أتى ليؤكد على أهمية العقل والعلم في الحياة الإنسانية عموماً، وعلى صعيد الخيار الاعتقادي على نحو مخصص، بغضِّ النظر عن أنه (أي الخطاب) يضع الإسلام والعقل والعلم ضمن علاقة تقوم على التواشج والتوازن. . ويظهر ذلك، تحديداً في واحدة من القراءات المتعددة والمحتملة للنص الديني الأساس (القرآن الكريم)، هي «القراءة العقلية». نقول بذلك، دون أن نستنبط من مفهوم «العقل» في الخطاب المعني أكثر من كونه دالاً على صفحة «التعقّل» في شؤون الكون وارتباطه بـ«مبدعه أو خالقه»، أي الله. وربما نُضيف، تحديداً أقرب لذلك، إنَّ الصفة المذكورة ذات بنية «بسيطة ـ غير مركبّة»، هي أقرب إلى التأمل الفاحص العضوي منه إلى ممارسة عمليات عقلية تستند إلى الملاحظة والفرضية والتحليل والتركيب. (راجع: «الفلسفة العربية الإسلامية، إشكالية ونقد»، طيّب تيزيني، مجلة الفكر السياسي الصادرة عن اتحاد الكتّاب العرب بدمشق، العدد السادس، السنة الثانية، ربيع 1999م).

دام بابُ الاجتهاد الشرعي مغلقاً عند غالب الإسلاميين. حيث إنَّ كل ذلك يحتاج إلى إجابات عملية واضحة تفسح المجال للمسلم لكي يمارس دوراً وجودياً مؤثّراً وحيوياً في الحياة المعاصرة والمستقبلية.

وباعتقادي لن يتوفر المسلمون على مشاركة مُجدية وفاعلة مطلوبة منهم بإلحاح شديد في حضارة هذا العصر، وغيره من العصور، ما لم يَنْحُ علماؤهم ومراجُعهم الدينية ونخبُهم الفكرية ذوو الصلة جانبَ الاجتهاد العقلي الحقيقي المُتفتّح والمزدهر بقيم المعاصرة والعقلانية والتنوير الديني السليم والمُعافى من أيِّ عقد فكرية أو عقبات سياسية، والمتحرر من ضغوطات كثير من أوهام التاريخ ومتخيلاته التي صُوِّرت وكأنَّها حقيقة واقعة ومقدسة.. إنَّه كذلك نقدٌ فعال لهذا العقل الإسلامي الوعظي الفقهي والكلامي الهائل والسائد في مختلف ساحاتنا وجامعاتنا والمهيمن على حوزاتنا ومجامعنا الدينية القديمة، ونعني بالنَّقد هنا النقد المنفتح على آخر مكتسبات علوم الإنسان والمجتمع.. وعلى وقائع ومشكلات هذا الواقع، لأنَّ مدخل التجديد النقدي المطلوب ـ وبوابته الرئيسية ـ هو وعيُ وإدراك متطلّبات الواقع القائم. وما المانع من ذلك طالما أنَّ «الحكمةَ ضالّة المؤمن حيثما وجدها فهو أحقُّ بها».

ونحن عندما نضع عملية التجديد في هذا الموضع المفصلي والحيوي بالنسبة لمستقبل العرب والمسلمين ـ من حيث كونُها عمليةً تهدف إلى دراسة الواقع ومن ثمَّ تقويمه ونقده، وإعادة طرح الأسئلة والابتعاد عن الصيغ والمقولات الجاهزة والمُقوْلَبة خدمةً لعملية البناء الفردي والحياتي والمجتمعي للإنسان المسلم ـ فإنَّنا لا ننسى هنا أن نحذِّر من مخاطرِ ومنزلقاتِ عملية التجديد ذاتها، التي قد تظهر من خلال

اختزال التجديد في بُعد أو معنى واحد، أو إعادة إنتاج المقولات الفكرية القديمة بمضامينَ وقوالبَ جديدة، أو التعسف في فهم معاني وامتدادات النصوص، أو في التناقض بين القول والممارسة، والانفصال بين النَّظر والعمل، أو في الاهتمام الزائد عن حدِّه بأذْواق العامة، أو في رفع شعارات التجديد الرَّنانة وإطلاق وعود للناس من دون ظهور أيِّ نتائجَ ميدانية كما هو واقع الحال حتى الآن، أو حتى من خلال التباس مفهوم التجديد لدى الكثير من المفكرين ممن يدعون إلى التخلي عن تراث الأمة وعقائدها وأفكارها الحضارية الإنسانية والدخول في عالم العقائديات الغربية وغيرها من حيث كونها ـ كما يعتقدون ـ السبيلَ الوحيد لنهوضنا من سباتنا الحضاري الطويل جداً.

نظريَّة المعرفة عند تيزيني:

يطرحُ الدكتور طيِّب تيزيني العديدَ من أسئلة المعرفة والمعنى ذات الطَّابع الفلسفي على خلفية الإنتاج الذي قدَّمه ابن طفيل في قصته الفلسفية الشهيرة بـ «حيّ بْنُ يقظان» والتي أتى عنوانُها الكامل على النحو التالي: «رسالة حي بن يقظان في أسرار الحكمة المشرقية استخلصها من دُرر جواهر ألفاظ الرئيس أبي علي بن سينا الإمام الفيلسوف الكامل العارف أبو بكر بن طفيل». في هذه يسلك ابنُ طفيل طريقَ النقائض. ففي المسألة الواحدة يقدم أطروحتين أو احتمالين يضعهما أمام القارئ على نحوٍ تبدوان فيه وكأنهما متساويتان في الأهمية والجدارة المعرفية. وعلى القارئ «اللبيب» أن يستنبط ما يرى أنّه أقربُ إلى الترجيح لدى المؤلف ابن طفيل.

إنَّ ذلك يظهر بوضوح في مسألتَي المعرفة والعلاقة بين الفلسفة

والدين. فعلى صعيد المسألة الأولى، تواجهنا إشكاليةُ «مصدر المعرفة»، تلك الإشكالية التي تُفصح عن نفسها بصيغة السؤال التالي: ما هو مصدر المعرفة، التي تُفضي إلى «الحقيقة»، العالم الطبيعي أم العالم «الماورائي ـ الإلٰهي»؟ ويلحق بذلك سؤال آخر مُتمِّم، هو التالي: هي من مُسوَّغ للحديث عن مصدر للمعرفة وموضوع لها في تركيب وجودي (أنطولوجي) من نمط «العالم الإلٰهيّ» أو «الإلٰه العالمي»؟ هاهنا، نلاحظ تقاطعاً في الخطوط بين المسألة المعرفية والمسألة الوجودية (الأنطولوجية)! مما يشير إلى استحالة القيام بفصل قطعي بين كلتا المسألتين في الإطار الابن طفيلي.

بيد أنَّ تناوُلَ المسألة المعرفية من مدخل آخرَ غير ذلك الوجودي، قد يضع يدنا على اللحظة التي ترجِّح هذا أو ذاك من الأطروحتين أو ذلك من الأطروحة التركيبية الثالثة. أما المدخل الذي نعنيه فيتمثل في تحديد ثلاثة أمور هي الأدوات المقولاتية والمفاهيمية المستخدمة في إنتاج المعرفة أولاً، ومستويات المعرفة القابلة للتحقق ثانياً، والسياق أو السياقات التي تتحقّق المعرفة فيها ثالثاً.

إنَّ قصة حي بن يقظان تضع يدنا ـ يتابع الدكتور طيِّب ـ على مجموعة من المعقولات والمفاهيم التي تتم بواسطتها، وتُحقق تراكماً يجعل من تاريخ المعرفة أمراً ممكناً. من ذلك تبرز «الملاحظة» و«التأمل» و«التساؤل» و«المقارنة ـ الموازنة» و«التجربة» و«الفرضية المُضمرة». وجدير بالاهتمام العميق أنّ الشخصيةَ الرئيسة في القصة، وهي «حَيٌّ» حققَت من ضروب المعرفة ما أتاح لها إنتاجَ علاقات متنامية مع المحيط الطبيعي بمساعدة آخذة في التقدم من «الآلات المادية».. وعلى هذه

الطريق، تمكَّن حيٌّ من تحقيق معرفته الحسية بمحيطه الطبيعي، لينطلق منها باتجاه نمط آخر من المعرفة أكثر عمقاً وشمولاً هو المعرفة العقلية[1].

أولاً ـ لمحة تاريخية عن نظرية المعرفة، وتصنيفاتها:

تُعتبر «نظرية المعرفة» من العلوم الحديثة التي تم تأسيسها في الغرب منذ حوالي ثلاثة قرون، وقد نال هذا العلمُ اهتماماً كبيراً من قِبل المفكّرين والفلاسفة الغربيين.

وقد برزت الحاجةُ إلى هذا العلم من أجل الوقوف على حقيقة المعرفة، ومصدرها، وأدواتها، وقيمتها، وحدودها.

تأسس العصرُ الحديث في الفلسفة ـ الذي استهلَّه كلٌّ من ديكارت، وبيكون، وآخرون في القرن السابع عشر ـ على مقدمة مفادها: أنَّ وجودَ المعرفة أصلاً يشكل موضع شك، ومن ثم فإنَّ مهمةَ الفلسفة الأساسية إنَّما تكمن في التغلب على مشكلة «الارْتيابيَّة» أو «النسبيّة»، وقد تعيَّنت هذه المهمة عند ديكارت في تأمين أساس قوي ومتين للمعرفة. ووفقاً لمنظور مُماثل، اعتبر لوك كتابه «Essays» بحثاً في طبيعة المعرفة البشرية ومداها.

وقد اعتبر الفلاسفةُ في القرن السابع عشر الإيبستيمولوجيا العنصرَ الرئيس والمحوري في مشروعهم الفلسفي، فبينما كانوا في خضمِّ ثورة

(1) راجع: «الفلسفة العربية الإسلامية: إشكالية ونقد»، طيِّب تيزيني، مجلة الفكر السياسي الصادرة عن اتحاد الكتاب العرب، العدد 6، ربيع 1999م.

علمية، بدا إمكانُ المعرفة الموضوعية الكلية إشكالياً. ولم يكن واضحاً كيف يمكن إثبات معتقداتهم المختلفة بيقينية مطلقة، بل لم يتَّضح لهم حتى كيفية إثبات اتِّساق تلك المعتقدات. وعلى وجه الخصوص، كان هناك تعارضٌ مُقلق وغامر بين الإيمان الديني والاكتشافات العلمية الجديدة، ما أفضى إلى ثلاثة قرون ونصف تبوّأت فيها الإبستمولوجيا قُطبَ رحى الفلسفة.

إذاً، جاء ظهور النهضة الفكرية الفلسفية في أوروبا ـ في أوائل عصر النهضة الصناعية ـ بعد قرون طويلة من التخلف والانحطاط واللّاجدوى، حيث برز فلاسفةٌ كثيرون يناصرون منهج اليقين في البحث عن (والوصول إلى) المعارف والحقائق والإجابات الكبرى، ولكنهم سلكوا مذاهبَ عديدة، وطرقاً فكرية مختلفة، وآمنوا بطروحات ونظريات متنوعة، يمكن تلخيصها في النظريات التالية:

نظرية الاستذكار الأفلاطونية:

وقد ابتدعها الفيلسوف أفلاطون، وهي تقوم على أنَّ الإدراكَ عمليةُ استذكار للمعلومات السابقة المجردة الثابتة في العالم الأسمى العلوي الذي توجد فيه النفسُ قبل البدن.

النظرية العقلية:

تقوم هذه النظرية ـ التي يُعدُّ الفيلسوف «ديكارت»[1] من أبرز دُعاتها

(1) وُلد في فرنسا عام 1595م، وتوفِّي في السويد عام 1650م، وهو رائد الفلسفة الغربية في العصر الحديث، وكان رياضياً بارعاً، وعالماً في البصريات والفلك، ومبتكراً للهندسة التحليلية التي مزجت بين الجبر والهندسة.

ومنظِّريها ـ على أساس وجود منْبعين للتصورات[1]، الأول: الإحساس (كأن نتصوَّر الحرارةَ والطعم والصوت والنور بسبب إحساسنا بها). والثاني: الفطرة (وهي أنَّ الذِّهنَ البشريَّ يملك معانيَ وتصوراتٍ ثابتة في صميم الكينونة البشرية، ممَّا يجعل النفس تستنبط من ذاتها).

النظريّة الحسيَّة:

وهي النظرية القائمة على قاعدة أنَّ «الحسَّ هو المصدر الوحيد والمُموِّن الأساسي للذهن البشري من خلال جملة التصورات والمعاني التي تنطبع في الذِّهن بعد الإحساس بالشيء». وكان الفيلسوف الإنكليزي «جون لوك»[2] هو المُبشر والداعي الأول لهذه النظرية، حيث قام بتقسيم المعرفة إلى ثلاثة أقسام:

المعرفة الوجدانية (معرفة حقيقية): وهي التي لا يحتاج الفكر في سبيل الحصول عليها إلى ملاحظة شيء آخر، كمعرفتنا بأنَّ الواحد نصف الاثنين.

---

(1) ينقسم الإدراك عند الإنسان ـ بحسب معظم الفلاسفة ـ إلى تصور وتصديق. فالتصوُّر هو الإدراك الساذج كأن نتصور معنى الحرارة أو الصوت أو النور، وهو بدوره ينطوي على نوعين من المعاني، معانٍ بسيطة (كمعاني الوجود والوحدة والحرارة والبياض)، ومعانٍ مركَّبة (وهي ناتجة عن جمع تلك التصورات البسيطة). وأما التصديق فهو الإدراك المبني على حكم، كتصورنا أنّ الذّرَّة تنقسم، وأنّ الشمس أكثر إنارةً من القمر.

(2) وُلد في العام 1632، وتوفِّي في العام 1704م. وقد عاش في عصر غنيٍّ وزاخر بالمفاهيم والطروحات الديكارتية عن الأفكار الفطرية، فقام بنقدها ومواجهتها وتفنيدها في مقالته المشهورة حول: «التفكير الإنساني» التي أرجع فيها جميع التصورات والأفكار الخارجة عن الذهن البشري إلى مصدر وحيد هو الحس. وقد استطاعت هذه النظرية الحسيَّة أن تُلقيَ بظلالها على أوروبا كلها تقريباً بعد أن قضت ـ إلى حدٍّ ما ـ على نظرية الأفكار الفطرية التي جاء بها ديكارت..

المعرفة التأملية: وهي لا تتحقق واقعاً من دون وجود معلومات ومدركات سابقة، كمعرفتنا بأنَّ مجموع زوايا المثلث يساوي قائمتين.

المعرفة الناشئة من وقوع الحس على المعنى المعلوم: وقد تبنَّت الماركسيةُ هذا المنهَج الحسي لتفسير وتعليل طبيعة الإدراك البشري، حيث اعتبرت الفلسفةُ المادية الماركسية[1] أنّ الإحساسَ أو الإدراك عند الإنسان هو بمثابة انعكاس للواقع الموضوعي، فكلُّ إدراك يرجع إلى انعكاس لواقع معين، ويحصل هذا الانعكاسُ عن طريق الإحساس بالشيء، وما يخرج عن حدود الانعكاسات الحسية لا يمكن أن يتعلق به الإدراك أو الفكر. . ولذلك فلا يمكن لنا أن نتصور إلّا إحساساتِنا التي تشير إلى الحقائق الموضوعية القائمة في العالم الخارجي[2]؛ أي أنَّ التجربةَ المادية هي منبعُ الحقائق والإدراكات والقوانين المتعددة.

وقد نشأت هذه الرؤية المادية إبان القرن السابع عشر في مواجهة ما كانت تراه الرؤية الإلٰهية من أنَّ الوجودَ أعمُّ من المادة ومظاهرها وطاقاتها، وأنَّ المادة قسم من الموجودات. ومن ثَمَّ فقد انقسمت المدرسةُ المادية إلى قسمين، الأول: قسم المادية الميكانيكية الذي تبنى رؤيته القائمة على فلسفة «ديموقريطس» القائل بالنظرية الذرية، والثاني:

---

(1) قال ماوتسي تونغ موضحاً رأي فلسفته في هذه النقطة: «إنَّ مصدر كل معرفة يكمن في إحساسات أعضاء الحس في الإنسان للعالم الموضوعي الذي يحيطه». :وأنّ الخطوة الأولى في عملية اكتساب المعرفة هي الاتصال الأوّلي بالمحيط الخارجي، وهي مرحلة الإحساس. أما الخطوة الثانية فهي جمع المعلومات التي نحصل عليها من الإدراكات الحسية وتنسيقها وترتيبها». راجع: المادية والمثالية في الفلسفة، ص 75، وكتاب: حول التطبيق، ص 11.

(2) السيد محمد باقر الصدر، فلسفتنا، دار الكتاب الإسلامي، ص 58.

قسم المادية الديالكتيكية[1]، التي اعتبرت الحركة في المادة أمراً ذاتياً لها.

نظريّة التحليل النَّفسي:

تعود هذه النظرية للعالم النفسي الشهير «سيغموند فرويد» (1856 ـ 1939م). وهي تقوم على أساس أنَّ الغايةَ الكامنة وراء كل نشاط أو فكرة أو معرفة يطرحها الإنسان في الحياة ـ وكل عمل يقوم به ـ هي في إشباع حاجاته الجسدية الحسية المختزنة في ضميره، وبالتالي الحصول على أكبر قدْر مُمكن من اللذة والشهوة[2].

ثانياً ـ نقد أُسس نظريّة المعرفة في مشروع النهوض عند الدكتور التيزيني:

يتبنَّى طيِّب تيزيني أُسس النظرية الماركسية في منهجها الجدلي وفلسفتها المادية التي تقوم على أنّ النظامَ الاقتصادي في أيِّ مجتمع

---

(1) تقوم هذه النظرية على المعطيات والمسلَّمات التالية:
- لا شيء في الوجود غير المادة (الوجود = المادة).
- التكامل والتحول، ذاتيان للمادة، لا ينفكّان عنها.
- المادة لا تسكن عن فعل وانفعال، وتأثير مستمر بين أجزائها، ولا تهدأ عن التفاعل آناً ما.

(2) يقسم فرويد عقل الإنسان إلى قسمين:
- الأول ـ العقل الشعوري: وهو الجزء من الشخصية الإنسانية الذي ينشد العثور على مخارج واقعية لدوافع الشهوة والغرائز والجانب الحيواني من الإنسان.
- الثاني ـ العقل اللاشعوري «هو»: وهو عبارة عن مجموعة الغرائز والشهوات المختزنة في أعماق النفس الإنسانية، ولا يمكن السيطرة على فعاليتها ونشاطاتها أو التحكم في تكوينها أو تطورها. ويسعى هذا الجانب في النفس البشرية للتعبير عن وجوده، وللظهور إلى العلن عبر مجمل دوافعه الوحشية اللاشعورية.

بشري هو المحرك الفعلي والحقيقي لمُجمل الحركات والنشاطات والمظاهر والتجليات التاريخية له، على مستوى تحليل حركة تطور الفكر والفرد، من خلال وسائل الإنتاج، وعلاقات الإنتاج كمحصلة لعلاقة الإنسان بالطبيعة. وبالتالي تكون حركة التاريخ ـ بحسب تلك الرؤية ـ مادية بحْتة، وفعالياته ديالكتيكية.

وفي سياق التطبيقات الاجتماعية للفلسفة الماركسية ينطلق الدكتور طيِّب في فهمه للاشتراكية العلمية من حيث كونها سلاحاً معرفياً أيديولوجياً في يد الطبقة العمالية في مرحلة احتدام الصراع بينها وبين الطبقة الرأسمالية. ولكنها ـ من خلال اكتشافها لقوانين التطور الاجتماعي العامة، ومن خلال كونها دليلاً علمياً للثوريين ـ تطرح وتؤكد نفسها من حيث هي نظرية الصراع بين الطبقتين الرأسمالية والعُمالية، ونظرية البناء الاشتراكي[1]. وتتميز الاشتراكية العلمية ـ بحسب تيزيني ـ بالمقارنة مع الاشتراكية الخيالية، بالمقوِّمات والمزايا التالية[2]:

التوحيد بين الفلسفة المادية من طرف، أي الفلسفة التي تنظر إلى الكون على أنه يحتوي أسباب وجوده من داخله، وليس بحاجة إلى قدرة ما خارجية لكي يوجد، وعلى أنّ وعيَ الإنسان صورة جدلية معقدة في الكون، بحيث ينظر إلى هذا الأخير على أنّه الأسبق في الوجود وإلى الوعي على أنّه لاحِقٌ، وبين الديالكتيك (أي نظرية التطور في الكون المادي) من طرف آخر.

---

(1) راجع: طيِّب تيزيني، فصول في الفكر السياسي (أضواء على تاريخ الفكر الاشتراكي)، دار الفارابي للنشر، 2004م، ص162.
(2) المصدر نفسه، ص 162 ـ 163.

تمديد النظرية الفلسفية المادية الديالكتيكية من الطبيعة على المجتمع الإنساني؛ أي النظر إلى المجتمع هذا من موقع العوامل المادية الكامنة فيه ومن موقع كونه يتحرك ويتطور انطلاقاً من قوانين تطوُّر خاصة به.

هنا ـ يتابع تيزيني ـ نجد رفضاً للآراء التي تقول بوجود عوامل غيبية خارقة تُحرك المجتمع، ورفضاً للآراء التي ترى بأنَّ هذا المجتمع تتحكم فيه ـ بالخط الأول ـ عواملُ أخلاقية أو نفسية أو فكرية.

اكتشاف البنية الداخلية للمجتمع الإنساني (أي مجتمع)، وهي بنية مُؤلفة من أساسين اثنين:

- **أساس تحتي** (الوجود الاجتماعي): وهو مُكوَّن بدوره من قوى الإنتاج (الإنسان وأداة العمل وموضوع العمل)، وعلاقات الإنتاج (وهي علاقات الملكية، وعلاقات التوزيع للإنتاج الاجتماعي المادي، وعلاقات التبادل لهذا الإنتاج).
- **أساس فوقي**: وهو يحتوي كل أشكال الوعي الاجتماعي، بما في ذلك الفلسفة والفن والعلوم الطبيعية والاجتماعية والتقاليد والأفكار الحقوقية والسياسية للناس.

رابعاً ـ القول بأنَّ طريق التطور الاجتماعي في المجتمعات الطبقية هو طريق الصراع الطبقي

ويعتبر الدكتور طيِّب تيزيني هنا أنّ الثورة الاجتماعية ـ التي يشكل الصراع الطبقي قوَّتها الفاعلة التقدمية ـ هي ثورة لإقامة تطابق جديد وبمستوى أعلى بين قوى الإنتاج وعلاقات إنتاجية جديدة متقدمة، ولخلْق أشكال جديدة متقدمة في الحقل العلمي والفني والسياسي والحقوقي.

وبالتأسيس على ذلك كان من الطبيعي أن يكون الدكتور طيِّب وفياً لمبادئة الفكرية المذكورة أعلاه التي تُأَسِّس نفسياً وسلوكياً عليها، وأن ينطلق في قراءةً التاريخ العربي والإسلامي قراءةً مادية بحتة، وأن يحلِّل إشكالياتِ الوقائع والأحداث التي عاشها هذا التاريخ تحليلاً جدلياً صراعياً، محاولاً من خلالها كشفَ الأبعاد المختلفة لحركته المتصاعدة ـ وما فيها من متغيرات وتحوّلات وقضايا وثورات ـ على ضوء ما يعتبره «**الممهدات الفكرية والسياسية والاجتماعية للاشتراكية العلمية في عالمنا المعاصر**»[1].

من هذا المنطلق سنأخذ مثالين تاريخيين على طريقة تعاطي طيِّب تيزيني مع قضايا وحركات أو مُجمل أحداث التاريخ، وهما حركة القرامطة، وانتفاضة البابكيين. .

المثال الأول ـ القرامطة: في ضوء تحليله العلمي المادي ـ كما يقول ـ للحركة القرمطية[2] **قام طيِّب تيزيني بتناول تلك الواقعة التاريخية** من منطلق الواقع المادي الذي كان قائماً في ذلك العهد، وطبيعة الأرضية الاجتماعية والاقتصادية والإيديولوجية التي مهَّدت لتلك الثورة، وكانت هي المناخ والفضاء المكوِّن لها، والمُؤدي لانبثاقها وتفجرها.

فقد كانت الأوضاعُ الاقتصادية السائدة في ذلك العهد مأساويةً

---

(1) راجع: فصول في الفكر السياسي العربي، دار الفارابي، 2004م، ص189.

(2) نشأت هذه الحركة بصفتها وريثاً شرعياً لمعظم الحركات السياسية الفكرية المناهضة للأمويين وللعباسيين. وقد برزت كقوة سياسية واقتصادية وفكرية وعسكرية في العراق والبحرين، ثُمّ تعاظَمت حتى وصل مداها وتأثيرها إلى أوساط الفلاحين والمفقَرين والعبيد والحرفيين الصغار وجموع الشُّطار والصَّعاليك، كما يقول طيِّب تيزيني.

وصعبة، وشهدت تلك الفترة ـ وما قبلها ـ كثيراً من التمردات والانتفاضات ذات الصلة بالواقع الاقتصادي الاستغلالي المُعاش، والتي أفضَت إلى زعزعة استقرار السلطات الحاكمة وكادت أن تُطيح بها (كثورة التوّابين والزنج وغيرها).

وهنا انبثقت الحركةُ القُرمطية وانطلقت شراراتُها الدعوتية الأولى من مدينة الكوفة، ثم ما لبثت أن امتدَّت وتوسعت والتفَّ حولها جمهورٌ كبير وعريض من عموم الناس الساخطين على سياسة التحالف الاقتصادي والسياسي بين كبار المُلاَّك ـ كما يطلق عليهم طيِّب تيزيني ـ من العرب وشعوب الخلافة الأخرى، والفرس منهم بصورةٍ خاصة.

إذاً، كانت انطلاقة القرامطة من الوضعية الاقتصادية الاجتماعية والسياسية والعقيدية، وذلك على نحو عملوا فيه على صياغة وتقديم بديل يُلخِّص مُثُلهم العليا على تلك الصُّعد.

وبما أنَّ المجتمعَ القائم متدين وتُسيطر عليه عقيدة دينية من قرآن وسُنّة ورموز مقدسة، فقد وجد القرامطةُ أنفسهم أمام وضعية بالغة الصعوبة والخطورة على مستوى الدعوة والعمل والتطبيق. ولذلك انطلق هؤلاء للعمل على تأويل القرآن[1] والحديث المحمديّ، على أساس التمييز بين باطنهما وظاهرهما. وكان ذلك ـ بالنسبة إليهم ـ ضرورياً من

(1) يُورد الدكتور تيزيني مثالاً عن طريقة وأسلوب القرامطة في تأويل الآيات القرآنية، فقد أوّلوا الآيتين التاليتين ﴿وَنُفِخَ فِي ٱلصُّورِ فَجَمَعْنَٰهُمْ جَمْعًا﴾ و﴿ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَىٰ فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنظُرُونَ﴾ على نحوٍ جعلهم يرون في النفخة الأولى ـ التي أصعقَت البشر ـ تعبيراً عن أنّ هؤلاء لم يكونوا على شيء من العلم والحكمة، وفي النفخة الثانية تمثيلاً لدعوة البشر إلى معرفة القائم وحده والاستجابة إلى دعوة إمام الزمان. أما «الصُّور» فقد أوَّلوه بإمام الزمان.

أجل إيجاد الصيغة التي تسمح لهم بالتصدِّي للتفسير القرآني الرسمي السائد؛ أيْ لدين الدولة[1].

ويُؤكد الدكتور طيِّب في شرحه لأساليب القرامطة الفكرية والعملية في ممارسة أفكارهم وعقائدهم على قيام هؤلاء بنوع من الدمج والتوحيد العملي بين النقد الديني والنقد الاقتصادي الاجتماعي، بحيث تحوَّل هذان الوجهان من النقد ـ في سياق الممارسة العملية والنظرية ـ إلى هجوم مسلّح عنيف على المؤسَّستين المُهيمنتيْن، الاقتصادية الاجتماعية والسياسية الدينية. ويلاحظ التيزيني هنا أنّ طبيعة النقد الموجه اتَّخذت أشكالاً وصيغاً عدَّة تواترت بين التشكيك والارتياب والإلحاد، مقترنةً ـ في الأغلب ـ مع النقد المركّز على المؤسسات الاقتصادية الاجتماعية.

أما السياسة التي مارسها القرامطة ـ في سياق القيام بالواجبات والالتزامات الدينية ـ فقد كانت الحريةُ سِمتَها وعنصرها الأساسي، وهذا الموقف انطوى على مَعلَميْن بارزين ـ كما يرى تيزيني ـ أولهما، وجود منهج فكري لدى الحركة القُرمطية في التسامح الديني والإخاء الديني العقيدي، وثانيهما، أنّ تلك السياسةَ أدَّت ـ لاحقاً ـ إلى تكوين النواة الأولى والإرهاصات الأساسية لِما بات يُعرف حالياً بفكرة «العلمانية»[2].

---

(1) طيِّب تيزيني، «الموسوعة الفلسفية»، نقلاً عن كتاب الدكتور طيِّب، «فصول في الفكر السياسي»، ص 175 6/ 11/ 1987م.

(2) يوضح الدكتور طيِّب تحليله السابق على صيغة السؤال التالي: كيف يمكن أن نفهم ونقوّم ما صنَعه القرامطة بمكة عام 939م وبحجيجها وبحجرها الأسود؟! ويقول التيزيني في الإجابة ـ التي يزعم نقلها عن آخرين ـ: إن الدافع وراء ذلك التصرف الذي قام به القرامطة هو التشكيك بهذا اللون من الطقوس الدينية المقدسة عند المسلمين واعتبار الحجر الأسود مجرد صنماً من الأصنام، ومحاولتهم إسكات الأصوات التي كانت تهاجمهم من المنابر المسجدية في مكة، وتمدح العباسيين من طرف آخر وفي الوقت نفسه..

ويُتابع الدكتور طيِّب إشادتَه وفرحه الفكري ـ إذا صحَّ التعبير ـ بحركة القرامطة، متابعاً عملية تحولها من دعوة فكرية نظرية إلى واقع حيٍّ ملموس مُتجسِّد في مؤسسات الدولة التي أقامها هؤلاء عام 909م في منطقة السواد بقيادة حمدان بن الأشعث، إلى أبي طاهر الجنابي.

وكان من أهم ما قاموا به ـ على صعيد القواعد والنظم الاقتصادية والاجتماعية ـ هو في معرفتهم أنَّ أُسّ المشكلات البشرية يكمن في سيادة المستهلكين على المنتجين. وقد حدَّدوا هذه المسألةَ حين رأَوا في ملكية الأراضي وما تقتضيه من مرافقَ عمرانية (مثل الضياع والخزانات وأدوات العمل الفلاحي...) المقولةَ التي تنطوي على بواعث الجهاد السياسي والعسكري ضد مغتصبيها المستهلكين[1]. من أجل تحقيق الأُلفة والتضامن الأخلاقي العاطفي والمساواة[2] بين أفراد المجتمع، وحينئذٍ ـ كما أعلن ابن منصور اليمن ـ «يشرب الثور والسَّبع من حوض واحد، ويأْتمن الراعي الذِّئْبَ على غنمه».

ويعتبر الدكتور طيِّب في تلك المواقف العملية التي وقفها القرامطة، وناضلوا في سبيل تحقيقها وإنجازها ضمن دولة ومؤسسات تنظيمية وقانونية، أنّها تحتوي على عناصرَ أوَّلية من شيوعيّة تَطهُّرية لعلَّ بعضَ

---

(1) يذكر هنا الدكتور طيِّب أحد كبار قادة القرامطة وهو الحسين الأهوازي، الذي عبَّر عن هذا الصراع حين تحدث إلى أهل الكوفة قائلاً: «أُمرت أن أشفيَ أهلها، وأنقذهم مما هم فيه من سوء حال، وأملّكهم أملاك أصحابهم».

(2) يتحدث الدكتور طيِّب هنا ـ من غير تحفظ، بل وبدعم شبه كامل ـ عن وجود اتجاه لدى بعض الباحثين والمستشرقين لاعتبار نظام الألفة بمثابة تمهيد وإرهاص أوَّلي لنشوء نظام نقابات عمالية للمزارعين والحرفيين من ناحية، ومن حيث هو مؤسسة اجتماعية اقتصادية وسياسية قُرمطية من ناحية أخرى.

مصادرها يعود إلى الأفلاطونية والمسيحية الأولى والمانوية وغيرها[1].

ولكن تبقى الفكرةُ الأساسية في منهج وعمل هذه الحركة في كونها ردَّ فعل فاعل وحاسم وثوري منظَّم على الاضطهاد الطبقي الذي كان سائداً في ذلك العهد من التاريخ الإسلامي، ممَّا بلور ـ بحسب رؤية تيزيني ـ شخصيتها الأيديولوجية السياسية بوضوح، وعلى نحوٍ متوازٍ مع إبرازها وتطويرها لعناصرَ هامة ـ لم تخرج على كل حال عن كونها إرهاصاتٍ أولى ـ من الاشتراكية الخيالية. وعلى الرغم من عدم نُضج البذور القُرمطية وتحولها إلى ثمار يانعة فقد ظلَّت كما يعتقد طيِّب تيزيني (في صيغتها المتطورة التي تمثّلت في بعض الإجراءات العلمانية خصوصاً) تعبيراً عميق الدلالات التاريخية والتراثية، وتجسيداً حياً قلقاً لمطامح الكادحين المفقَرين من العرب ومن غيرهم من الشعوب التي كانت مُنضوية في إطار الدولة العربية الإسلامية القُروسطية[2].

المثال الثاني ـ انتفاضة البابَكيِّين[3]: التي حدثت إبان الحكم العباسي، والمعتبرة عند التيزيني كواحدة من أهم ما عرفه المجتمع الإسلامي الوسيط من حركات ثورية تغييرية، يقوم طيِّب تيزيني بتحليل

---

(1) راجع: «فصول في الفكر السياسي العربي»، ص 180 ـ 181.

(2) المصدر نفسه، ص 184.

(3) وقف البرامكة ـ وهم من الشعب الإيراني المسلم ـ إلى جانب العباسيين ضد الأمويين.. وقد مثلوا الطبقة الإقطاعية الإيرانية المضطهَدة من قبل الإقطاعية الأموية..
وكان لهذه المساندة والدعم الذي تلقاه العباسيون من جيرانهم البرامكة، أغراض اقتصادية واضحة، منها الحصول على أراضٍ للعمل، وتخفيض الضرائب الباهظة المفروضة عليهم. ولكن لم يدم هذا التحالف طويلاً بينهما إذ سرعان ما اصطدم الإقطاع العباسي مع الإقطاع الإيراني البرمكي. وأضحت تلك الفئات الاجتماعية ـ التي يطلق عليها الدكتور طيِّب مصطلح «الجماهير الفلاحية» ـ العربية والإيرانية واقعة تحت ضغط إقطاع الدولة العباسية الجديدة.

تلك الحادثة من خلال النظر الدقيق إلى طبيعة الأجواء العامة القائمة في ذلك العصر، حيث كانت الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية في الدولة العباسية آنذاك قد وصلت إلى ذِرْوة التأزم، بحيث كادت أَنْ توشك على أن تتحوّل باتجاه جديد وخطير في تاريخ الدولة، وتاريخ التقدم الاجتماعي والإنساني عموماً. وهنا يسمي الدكتور طيِّب هذا الاتجاه بـ«الرأسمالية الصناعية». وفي مقابله كانت هناك كتلة واتجاه آخر مضاد له يقوى بشكل عنيف وهو الاتجاه «الإقطاعي البدائي». وقد كان هذا الوضع الاجتماعي المعقد والمأزوم إرهاصة دافقة لنشوء حركات ثورية مناوئة للنظام الاجتماعي القائم. حيث كان البابكيُّون قد ساهموا ـ إلى حدٍّ كبير ـ في إبراز الصراع الطبقي آنذاك، وكانوا هم أنفسُهم أداةَ هذا الصراع[1].

ويستعرض الدكتور طيِّب المراحلَ التاريخية لتشكُّل الدولة العباسية ملاحظاً أنّها قامت على أنقاض الأمويين في القرن الثامن تحت تأثير عاملين كبيرين، الأول: مارسه إقطاعيو بني العباس وبني فارس، والثاني: كانت جماهير العبيد[2] والفلاحين والعوام مّن ورائه. فقد قام الأمويون بممارسات اضطهادية عنيفة ضد العرب والأجانب، فألغَوا التشريع الثوري الذي قام على تحرير العبيد بمجرد ابتغائهم الإسلام ديناً لهم. وكان هناك أيضاً فلاحو المناطق المفتوحة معرَّضين لاضطهاد

---

(1) من مقالة للدكتور طيِّب، بعنوان: «الانتفاضة البابكية: صفحة هامة في تاريخ الإسلام الاشتراكي الخيالي»، مجلة الطليعة، العدد 189، دمشق 31/ 1/ 1970.

(2) هذه الرؤية امتداد ـ بشكلٍ أو بآخر ـ لرؤية ماركس الذي كان يعتقد أنّ الثورة لا تنشأ إلاّ من حركة شعبية مدمرة. وأنّ «وجود طبقة من العبيد شرط ضروري لوجود طبقة من الأحرار».

عنيف، من قبل الأمويين الذين قاموا بمصادرة أراضيهم الواسعة الخصبة التي كانت بحوزتهم.

وهنا يؤكد الدكتور طيِّب (ويسجل ذلك كواقعة تاريخية أساسية) على نقطتين منهجيتين من الوجهة المعرفية الواقعية المتصلة بنظرته الفلسفية الحسية للأمور والأحداث والتحوُّلات التاريخية المختلفة والمتعددة:

إنَّ سقوط الأمويين (وبالتحديد: سقوط المجتمع الأموي الإقطاعي) قد ساهم فيه بشكل جوهري إقطاعيو وكادحو البلدان المفتوحة على حدٍّ سواء.

إنَّ المعاركَ التي كانت تقوم بين الأمويين وبين سكان المناطق المفتوحة، اكتسبت ـ في نظره ـ طابعاً طبقياً وقومياً في آنٍ واحد.

إذاً، وبعد سقوط الدولة الأموية ونجاح العباسيين في استلام دفَّة الحكم العربي والإسلامي، استمرَّت الإقطاعية بالسيطرة على مفاصل الحكم، ولكنْ سرعانَ ما أخذت الدولةُ تتطور لاحقاً بشكل واضح ـ بحسب التيزيني ـ باتجاه إنشاء علاقات اجتماعية إنتاجية جديدة، هي العلاقات الرأسمالية الصناعية. فالإنتاج البضائعي والتجارة والصناعة أخذت تمدُّ جذوراً عميقة في حياة المجتمع المديني الجديد إلاّ أنَّ هذا كان يترافق مع مَيْل عنيف للارتداد إلى علاقات إقطاعية بدائية مُتخلفة.

وهنا يصل الدكتور طيِّب إلى الحقيقة التاريخية المطلوبة بالنسبة إليه وهي، أنَّ البابكية كانت ـ كحركة ثورية اشترك فيها الأرمن والأكراد وحتى العرب بشكل مباشر وغير مباشر ـ تريد خلْقَ مجتمع جديد، قائم على المساواة الكاملة اجتماعياً وسياسياً واقتصادياً بين مجموع أفراد

المجتمع؛ أي أنّهم أرادوا تجاوز النظام الإقطاعي التقليدي الذي كان سائداً من خلال مجتمع «اشتراكي»[1]. ولكن بما أنّ الاتّجاهَ نحو التحويل الرأسمالي الصناعي لم يستطع إكسابَ المجتمع السائد آنذاك هويته، فلم تكن هنالك آفاقُ تطور ونجاح لحركة البابكيين[2].

ولم يكن النجاحُ حليفَ هذه الانتفاضة، ولم تُحققْ أيَّ شيء من أهدافها، واستطاعت الدولة العباسية (ممثّلة بالخليفة المعتصم) ذاتُ الإمكانات والنفوذ الواسعيْن سحْقَها وإنهاءَها. بالرغم من أنّها كانت ـ بحسب التيزيني ـ طموحاً خيالياً مشروعاً لجماهير المضطهدين لبناء مجتمع إنساني عادل، حاول (هذا المشروع) التركيز على حقيقة جوهرية هي أنّ الملكية الخاصة (الأنا = الملاكون والإقطاعيون الكبار) هي التي تخلق معها التعاسة الإنسانية. وبالتالي، فالملكية المطلوبة هي ملكية الجماهير والمجتمع ككلّ.

وإذ يأسف الدكتور طيّب على سقوط تلك الثورة يؤكد على أنّها تُبرز أمامنا ـ نحن وارثي التركة العربية الإسلامية الضخمة ـ حقيقةً هامة، وهي أنّ تاريخَنا ليس فقط تاريخَ القُصور والجواري.. وإنما هو بالدرجة الأولى تاريخ الكادحين، صانعي تاريخنا والطامحين إلى العدالة والمساواة.. وتاريخنا هنا ـ يتابع التيزيني ـ يستطيع تقديم أرضية خصبة

---

(1) وذلك من أجل تحقيق هدفين ـ كما يرى طيّب تيزيني ـ هما:
- انتزاع الأراضي من الإقطاعيين، وتوزيعها على الفلاحين جميعاً (عملية إصلاح زراعي).
- تحرير المرأة من عبودية المجتمع الإقطاعي والعائلية الإقطاعية (مساواة اجتماعية).

(2) من مقالة للدكتور طيّب، بعنوان: «الانتفاضة البابكية: صفحة هامة في تاريخ الإسلام الاشتراكي الخيالي»، مجلّة الطليعة، دمشق، العدد 189، 31/1/1970.

لنا من أجل تفهم التطور الاجتماعي الإنساني اللاحق المتّجه نحو الاشتراكية. وهذه الاشتراكية الخيالية التي يمثلها البابكيون ـ وكثيرون آخرون في تاريخنا الإسلامي الوسيط ـ يمكن أن نعطيَها حقّها التاريخي الدقيق حين نتجاوزها تجاوزاً عميقاً من خلال مكاسب الإنسانية التي أنتجت الاشتراكية العلمية: وفي الحقيقة ما دافع من أجله البابكيون نجدُه يتحقق في أجزاء كبيرة من عالمنا. وما نحن هنا في وطننا الكبير إلّا ورثة تلك الاشتراكية الخيالية الشرعيّين، الورثة الذين يُغنُونها بأخصبَ ما أنتجَه الفكر الإنساني المعاصر[1].

في الواقع يركّز الدكتور تيزيني ـ في مثاله السابق عن ثورة البرامكة ـ على أنّ مجرى نُمو وتكامل التاريخ هو الصراع الطبقي[2] المادي النفعي، وشعور الفرد في مجتمعه بالظلم والغُبن والحرمان الاجتماعي والمادي هو المحفز والدافع الجوهري للعملية التغييرية، حيث تكتسب الحركة هنا ميكانيكيتها من تناقض واصطدام رؤيتين وطبقتين، تُمثل الأولى: الضغط الذي يمارسه كبار الملاّكين والإقطاعيين، والثانية: تُمثل الضغط الذي تقوم به الطبقة المحرومة التي لديها شعور ثوري حاسم، باعتبارها طبقةَ الكادحين والمحرومين (وهي لوحدها ـ بحسب تيزيني ـ صاحبةُ ثقافة التغيير والثورة، ولها مصلحة عملية أكيدة في ذلك التغيير المطلوب).

---

(1) من مقالة للدكتور طيّب، بعنوان: «الانتفاضة البابكية: صفحة هامة في تاريخ الإسلام الاشتراكي الخيالي»، مجلّة الطليعة، دمشق، العدد 189، 31/ 1/ 1970.

(2) هذا القول انعكاس للفلسفة الماركسية في نظرتها المادية للتاريخ، واعتبارها الميدان الاجتماعي موضعاً ومكاناً للصراع بين المتناقضات. وكل وضع اجتماعي يسود ذلك الميدان فهو ظاهرة مادية خالصة، منسجمة مع سائر الظواهر والأحوال المادية ومتأثرة بها، غير أنه ـ في نفس الوقت ـ يحمل نقيضه في صميمه، وينشُب حينئذٍ الصراع بين النقائض في محتواه، حتى تتجمع المتناقضات وتحدث تبدلاً في ذلك الوضع وإنشاءً لوضع جديد.

وهذا النوع من الاصطدام والجدل والتناقض والديالكتيك العنيف هو الذي يشكل البنية التحتية الأساسية لتقدم مسار التاريخ في حركته المتصاعدة.

ويستبعد الدكتور طيِّب ـ في هذا السياق ـ أيّ تأثير أو دور ما لمجمل الأسباب والدوافع المتعلقة بالقابليات والاستعدادات النفسية للإنسان التي يمكن أن تكون من العوامل المؤثرة في مجرى التاريخ على صعيد التغيير السياسي أو الاجتماعي أو الاقتصادي.

نقد وتصويب آراء:

ـ الفكر والواقع والانعكاسات المتبادلة ـ الفهم المادي أو المعنوي للحياة:

إنَّ التقسيماتِ التي أدرجها طيِّب تيزيني في مقاربته الماركسيةَ لانتفاضة البابكيين، جائرةٌ ومُجحفة بحق البابكيين قبل غيرهم، وبحق منطق قوانين التطور الديالكتيكي التي يؤمن بها مفكرنا الكبير.. وهي حالة تعكس وجود حالة قسر فكري أيديولوجي ـ إذا صحَّ التعبير ـ للواقع التاريخي الذي يقرأه.. حيث إنَّه لا يمكن لمجتمع متخلّف (كما هي حالة مجتمعنا العربي الراهن) أنْ يستعمل أيَّ علم متقدم (أو أيَّ فكر وعقيدة معرفية اجتماعية) لكون موضوع المعرفة هنا هو الحصيلة التاريخية لفعل الإنسان مثله مثل شكلها.. ولا يُمكن التخلُّص من هذا الامتناع إلّا بحيلتين[1] هما سبب فساد كل شروط النهوض العربي وغلبة الإيديولوجيا على فكرنا الإصلاحي الحديث..

---

(1) راجع: «حوار مع أبي يعرب المرزوقي»، لصالح مجلة المستقبل العربي، حاوره: د. رضوان زيادة.

الحيلة الأولى هي محاولة تغيير الواقع التاريخي بدل تغيير الفرضيات المزعومة علماً نهائياً له. فيتحول الفكر الاجتماعي إلى حركة إصلاح بالتهديم الساعي إلى تخليص المجتمع من كل ما يعتبره هذا العلم المزعوم شاذّاً في ميزان تصوراته. وذلك هو جوهر الفكر الإيديولوجي حيث ينتقل العلم بحسب زعم ماركس وأتباعه من تأويل العالم إلى تحويله وتغييره حتى بالقوة. وكان يمكن أن نقبل هذا الحكمَ لو كنا واثقين من أنّ العلمَ الموهوم فكر مفهوم كما هو عند صاحبه. يكفي أن تتصور شخصاً أراد أن يغيِّر حركةَ الأفلاك لكي يثبت صحة فرضياته الفلكية مثلما يحاول المتمركس تغييرَ المجتمع لكي يُثبت أنّ الإيديولوجيا الماركسية علم وليست إيديولوجيا.

والحيلة الثانية هي التأويل اللامتناهي لأفكار النظرية الماركسية التي لم تتجاوز شكل المعرفة البدائية التي يغلب عليها الإنشاء بدل الخبر، حتى نجد وجهاً لانطباقها المناسب. وبيِّنٌ أنّ الحيلتين تنتهيان في الحالة الأولى إلى اعتماد العنف التحويلي لإثبات التحكم الإيديولوجي، وفي الحالة الثانية إلى العنف التأويلي لنفس الغرض.

وأما ما قام به الماركسيون من تقسيم المجتمع العربي والإسلامي إلى طبقات ودرجات متناحرة ـ ورفع شأن الحاجات المادية للإنسان إلى درجة اعتبارها بمثابة المحرِّك الأوحد لمنطق التغيير والنهوض ـ فإنّ فيه تقليلاً وانتقاصاً معنوياً وعملياً كبيراً من شأن دعوات وحركات النبوّة والأنبياء[1]

(1) طبعاً، نحن على دراية كاملة بالموقف الفكري الذي يقفه الماركسيون ـ وذوو النزعات المادية عموماً ـ من المسألة الدينية، سواء على صعيد رفض الإيمان، واتخاذ طريق الإلحاد الفكري طريقاً وسبيلاً، أو على صعيد اعتبارهم الدين أفيون الشعوب، وأنّه مجرد دعوة للرجعية والتخلف والجمود، وأنه موجه للظلم والتميز. . إلخ. =

منذ فجر التاريخ وحتى الآن، حيث إنّهم كانوا أول من رفع لواء النضال والمواجهة مع الظلم والظالمين، ولم يقتصر دورهم على تعديل أو إصلاح الروابط والعلائق الخارجية للوصول إلى تعديل وإصلاح الروابط الداخلية الذاتية. بل سَعوا إلى تغيير الإنسان من الداخل أولاً، حيث بدأوا من الفكر والعقيدة والإيمان والحماس المعنوي والحب الإلٰهي والتذكير بقيم الدين السمحاء، وعلى الأخص منها قيمة المساواة والعدل العملي.

من هنا تكون القوة الدافعة الأصلية لمنطق الصراع القائم في المجتمعات ليس المنافع والمصالح المادية حتى وإن كان لها حيثيات واقعية طبيعية، وإنَّما هي العامل الفطري الطبيعي (أصالة الفطرة) للإنسان في كينونة وجوده الأولي حيث محبة الكشف والاطلاع ومعرفة نظام الحياة والكون والطبيعة، وحيث الدعوة لإحقاق الحق وتجسيد العدالة، وتنظيم شؤون المجتمع والحياة كما يجب أن تكون. ولذلك، فإنَّ مقولة تطابق بين الفكرة الاجتماعية وطبقة المفكر أو تطابق الموقع الاجتماعي والموقع العقائدي ـ التي أكَّدها تحليل التيزيني لانتفاضة البابكيين ـ هي مقولة زائفة وغير إنسانية كونها تتجسد أساساً في مجتمع يعتمد على معايير النفعية المادية كمنطلق وهدف. والإنسان ليس كائناً مادياً فقط ـ كما تنظر إليه معظمُ الفلسفات المادية الوضعية، وتتعاطى معه من موقع

= وقد لاحظنا خلال العقدين الماضيين حدوثَ تطور عملي ملحوظ في الخطابات الفكرية للماركسيين ولليسار العربي عموماً من ذوي الأصول أو الميول الماركسية، وتغييراً تكتيكياً في طبيعة نظرتهم إلى بعض النخب والتيارات الدينية، فقد قام هؤلاء بتغليب المنطق السياسي العملي على منطق الخصومة الفكرية والأيديولوجية، وجنحوا للتحالف مع بعض الأحزاب الدينية التي رفعت شعار المواجهة ولواء النضال والجهاد ضد الإمبريالية والصهيونية، واعتبروا ذلك تأييداً لرؤيتهم عن وجود نفحات دينية ونزعات عقلانية علمية ضمن التراث الإسلامي. طبعاً هذا تطور واقعي تكتيكي يُشكرون عليه.

أنّه كان قبل عشرات آلاف السنين حيواناً كباقي الحيوانات، ثم تطوَّر وتغيَّر ووصل إلى ما وصل إليه الآن ـ بل هو موجود فيه جوهر لطيف لا يلائم في ذاته الشرَّ، ويَكْرَهُ الظلم والاستعباد والقتل وسفك الدماء والذل والانقياد والتسليم للظلمة والمستكبرين.

نعم، صحيح أنَّ الإنسانَ يُحب التملك والملكية الفردية، وصحيح أيضاً أنّ كلَّ إنسان محكومٌ ـ بحسب فطرته الأولى ـ بالنزعة الفردية وحب الذات، وهي الغريزة التي لم يعرف أحد غريزةً أعمَّ منها وأقدم، فكلُّ الغرائز فروع هذه الغريزة وشُعبها، بما فيها غريزة المعيشة[1]، (حيث الاستعدادات[2] الموجودة في الإنسان تجعله يتلذَّذ بأشياء كثيرة متنوعة في هذا السياق، منها الأكل الشرب، والمُتع الحسية المختلفة والمتعددة، وكذلك المُتع المعنوية كالالتذاذ الخُلقي والعاطفي بقيم خُلقية أو أليف روحي أو عقيدة معينة، حين يجد الإنسان أنَّ تلك القيمَ أو ذلك الأليف أو هذه العقيدة جزء من كيانه الخاصّ).

ولكن الصحيح أيضاً أنّ تلك النزعةَ الغريزية للملكية الخاصة المتأصِّلة في كل إنسان ليست سبباً لحدوث المشاكل والأزمات والصراعات والتناقضات في أيّ مجتمع كما يقول الماركسيون ومنهم طيِّب تيزيني. بل السبب كامن في طبيعة نظرتنا ذاتها إلى مفهوم اللذة وموضوعة المتعة والملكية الخاصة، وما يمكن أن ينبثق عنه من معاييرَ وضوابطَ ونظرات ومقاييس للأهداف والأعمال.. ففي النظرة المادية

---

(1) راجع: السيد محمد باقر الصدر، **فلسفتنا**، ص 33.

(2) طبعاً هذه القابليات والاستعدادات الإنسانية ـ التي تهيئ الإنسان، وتحفزه وتمهد له الالتذاذ بتلك المتع المتنوعة ـ تختلف في درجاتها وحجمها عند الأشخاص، وتتفاوت في مدى فاعليتها..

حيث غريزة التملك وحب الذات لها مكانة كبيرة، وحيث شوط الحياة قصير ومحدود ـ يشعر الإنسان بأنّ مجالَ كسبهِ محدود وضيِّق، وبالتالي، فإنَّ عليه أن يستحصل على أكبر قدر ممكن من اللذة والمُتع الحسية. وطريق ذلك هو في المال، أو في الجمع بين الثروة والسلطة من أجل أن تتحقق من خلال ذلك كلُّ آماله وغاياته وشهواته.

هنا ـ إذاً ـ أصلُ الداء وجذر العطالة ومَكمن الخطر على الحياة والإنسانية والمجتمعات كلها. إنّه المفهومُ المادي البحت للوجود، والرؤية المادية للحياة والإنسان التي تحصر تصوراتِها وأفكارها المختلفة عن الكون والوجود والحياة ـ وما يتفرع عن ذلك من أعمال وعلاقات ومرجعيات وو. . إلخ ـ في الجانب والبُعد الحسي اللاغائي والخالي من أي معنى روحي أو معنوي إنساني، وتتعاطى مع العلاقات البشرية على مستوى العلاقات الفردية وعلاقة الناس مع بعضهم ومع محيطهم الخاص والعام من منطلق الحس والعينيات والتجربة المادية المتجرِّدة عن أي ناموس معنوي أو قيمة روحية. . كما هي حالة المذهب الفكري الماركسي وماديته الديالكتيكية التي تفسِّر الأحداثَ الكونية والأوضاع السياسية والاجتماعية والعلمية والدينية بأصول مادية[1]، عمادها الوضع

---

(1) لا يخفى هنا أنّ هذه الأصول المادية ـ التي تسمى بالواقعيات المحسوسة ـ لها مُقومات ذاتية معينة تختلف عن الصور الذهنية والانطباعات الفكرية التي تتكون في الذهن البشري لحظة اتصاله وتعامله معها واحتكاكه بها، وهذه الواقعيات لا يمكن فصلها عن الخصائص التالية:

- المحدودية: لا يوجد موجود مشهود ومحسوس إلاّ وله مكان وزمان وأبعاد محددة، بدءاً من أصغر جسيم ما دون ذري ونووي، إلى أكبر نجم ومجرة (في البُعدين الذري والمجراتي). وكلها تتميز بقسم من مكان، ومقدار من زمان.
- التغيير: كل موجودات الكون مُتغيرة ومتحولة وغير مستقرة. ولا يبقى موجود على حالة واحدة في هذا الكون المحسوس، فهو إما أن يكون في حالة النضج =

. . . .

= والتكامل، وإما أن يكون في حالة الضعف والانحطاط. وهذه الميزة تشمل جميع موجودات هذا الكون.

- الارتباط: كل موجود مرتبط ومتصل ومشروط في وجوده وحركته. والمشروطية هنا تعني، أنذ كلاً من تلك الموجودات يوجد على تقدير شيء آخر، وذلك الآخر بدوره يوجد على تقدير وجود أمر آخر وهكذا..

- الحاجة: وتعني أنّ كل موجود يستحيل أن يكون مستقّلاً بذاته ولذاته من دون حاجة لموجود آخر. والمشروطية السابقة هي التي تجعل الموجود محتاجاً في وجوده لموجود آخر.

- النسبية: تعتبر النسبية صفة ذاتية ملازمة لكل موجود محسوس من حيث أصل الوجود ومن حيث كمالات الوجود؛ أي أن الصفة هنا لا تصحّ إلاّ بالمقارنة مع شيء آخر. وعندما نقول عن موجود ما إنَّه نسبيّ فهذا يعني أنّه كذلك بالقياس إلى شيء آخر، فمثلاً نقول: الشمس كبيرة بالقياس إلى أرضنا، وإلى الكواكب التي هي جزء من منظومتنا الشمسية. وكل وجود وكمال ومعرفة وجمال وقوة وعظمة وجلال، فهو كذلك بالقياس إلى ما هو أدنى منه منزلةً، أما إذا قسناه إلى ما هو فوقه فإن تلك الصفات ستنقلب إلى ما يعاكسها فيتحوَّل الوجود إلى تجلٍّ، والكمال إلى نقص، والمعرفة إلى جهل، والجمال إلى قُبح، والعظمة والجلال إلى حقارة.

وقد يسأل البعض عن سبب إدراجنا تلك الصفات الخاصة بالموجود المحسوس من حيث الوجود والكمال. والحقيقة أنّ السبب هو محاولتنا لفتَ نظر القرّاء والباحثين إلى أنّ القوة الفكرية والعقلية عند الإنسان لا تقنع بالظواهر المحسوسة، فحُب الاطلاع والكشف والاستطلاع عند الإنسان يدفعه باستمرار - بعكس الحواس الظاهرة عنده - إلى البحث والتقصّي خارج حدود المألوف المادي وصولاً (إن استطاع) إلى أعماق الوجود، حيث يمكن لتلك القوة الداخلية أن تدرك أنّ الوجود لا يمكن أن يكون محدداً فقط بهذه الواقعيات المادية المتغيرة والنسبية والمحتاجة والمشروطة والمحددة زمنياً ومكانياً. بل إنّ الوجود أشمل من ذلك وأعظم، وخيمة الوجود الهائلة - كما سمَّاها مطهري - واقفة أمامنا بذاتها ومعتمدة على نفسها. وهذا يضطرّنا عقلياً للاعتراف بوجود الحقيقة اللامحدودة والمطلقة وغير المشروطة واللامحتاجة، والتي يعتمد عليها كل الوجود، وهي حاضرة في كل الأزمنة والملابسات، وإلاّ فإنّ تلك الخيمة لم تستطع أن تستوي على أقدامها، بل لولا هذه الحقيقة لبقيت تلك الخيمة ضمن حدود العدم، ولم يكن هناك وجود وإنما عدم محض.. راجع كتاب الشهيد مرتضى مطهري: «الرؤية التوحيدية التكوينية»، ص 29 - 30، طهران، ط 2، 1989م.

الاقتصادي الذي تحدده وسائلُ الإنتاج، باعتباره القاعدةَ والأساس الواقعي لبناء المجتمع البشري بكل نواحيه وامتداداته. . . ولذلك لا سبيل لدرء خطر هذا المفهوم القائم إلّا بأن تتغير فطرة الإنسان وناموسه الذاتي الغرائزي، ولا أحد لديه القُدرة والفاعلية لإحداث أيِّ تغيير في داخل فطرة الإنسان، أو بأن يحدث تحوّلٌ نوعي ما في طبيعة نظرة الإنسانية عن معنى وهدف وجودها في الحياة؛ أي تطوير المفهوم السائد الآن عن الحياة والوجود العامّ، وهو مفهوم مادي صرف.

وهذه المهمة لا يمكن أن تتحقق إلّا من خلال تركيز تفسير واقعيّ للحياة يُوحِّد بين المقياس الفطري الطبيعي للعمل والحياة (وهو حب الذات والتملك)، والمقياس الذي ينبغي أن يقام للعمل والحياة، ليضمن السعادة والرفاه والعدالة. وهذا المقياس والميزان هو ـ بتعبير أدقَّ ـ الدين برسالته الإنسانية وأهدافه ومبادئه الأخلاقية التي تعمل على مستويين:

الأول: الفهم الصحيح للحياة (الفهم الروحي المعنوي = رضا الله) من حيث كونُها مقدمةً أولية وتمهيداً عملياً أساسياً لحياة أخرى قادمة، يكسب الإنسان فيها من السعادة والطمأنينة بحسب ما يعمل ويسعى في حياته المحدودة والقصيرة هذه. . يقول القرآن الكريم: ﴿مَّنْ عَمِلَ صَٰلِحًا فَلِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَنْ أَسَآءَ فَعَلَيْهَا ۗ﴾ [فُصِّلت: 46].

﴿وَمَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُو۟لَٰٓئِكَ يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ [غافر: 40].

﴿وَٱبْتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلْءَاخِرَةَ ۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنْيَا ۖ وَأَحْسِن كَمَآ أَحْسَنَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ ۖ وَلَا تَبْغِ ٱلْفَسَادَ فِى ٱلْأَرْضِ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾ [القصص: 77].

الثاني: تربية الإنسان على قيم خُلقية وروحية، وتنمية العواطف الإنسانية والمشاعر الخلقية فيه.. وقد أشار القرآن إلى بعض المعايير والأصول التي تشير بكل وضوح إلى أولوية العناصر والعوامل المعنوية في المجتمع على العوامل المادية. كما في قوله: ﴿لَهُۥ مُعَقِّبَٰتٌ مِّنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِۦ يَحْفَظُونَهُۥ مِنْ أَمْرِ ٱللَّهِ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ ۗ﴾ [الرعد: 11]. وهي تعني أنّ مصائرَ الناس والمجتمعات مرهونةٌ بإرادة وعزيمة التغيير عندها، وليس لعوامل الحتمية والجبرية الاقتصادية أو غير الاقتصادية.

إنَّ الدينَ[1] الصحيح (بما هو توازن فكري وعملي بين الروح والمادة)[2] كفيل بتحقيق سعادة الإنسان، وإعادة التوازن إلى نفسه وواقعه وعلاقاته، وذلك بما هو فطرة ومنهج يتخذ من الفطرة أساساً له ومنطلقاً كأصل ثابت، مما يحتِّم على الإنسان أن ينطلق أولاً من ذاته فيما يعبر عنه، وليس من الواقع الخارجي وآثاره وتقاليده وأعرافه ومبادئه، وذلك لكون الإنسان مفطوراً على التديُّن، ومخلوقاً مدنياً.

وكذلك الدين ليس مجرَّدَ منهج مهمته فقط أن يحقق سعادةَ الإنسان

---

(1) تستعمل كلمة الدين ـ في كل تاريخ الأديان ـ في معنيين اثنين:
- الأول: القوة النفسية والروحية التي نطلق عليها اسم «التديُّن»، وهي القوة (الفطرة) التي يجدها كل إنسان في داخل كينونة ذاته ونفسه عندما يسبر أغوارها. وهي تعود تاريخياً إلى بداية وجود الإنسان ووعيه لذاته، وليست ظاهرة طارئة في التاريخ.
- الثاني: المعنى الذي يعبر عن تلك الحقيقة الخارجية التي يمكن الرجوع إليها، أو الآثار الخالدة والروايات المأثورة، ومعناها: جملة القيم والمبادئ التي تدين بها أمّة من الأمم اعتقاداً أو عملاً، وهذا المعنى أكثر وأغلب..

(2) كما في قوله: ﴿وَٱبْتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلْءَاخِرَةَ ۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنْيَا ۖ وَأَحْسِن كَمَآ أَحْسَنَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ ۖ وَلَا تَبْغِ ٱلْفَسَادَ فِى ٱلْأَرْضِ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾ [القصص: 77].

ورفاهيته المادية، أو منهجاً روحياً محضاً يبغي العُزلة الأرضية، ويتنكر للمادة، وإنما هو دين يمتاز بمنهجية خاصة تُميزه عن سائر الأديان الأرضية، وتجعله قادراً على ملاحظة جوانب الإنسانية كافة، فهو ـ كما يقول المرحوم الشيخ محمد مهدي شمس الدين ـ ليس روحاً يلوّثها كل نشاط مادي، وليس مادة يشلُّها عن ممارسة الحياة كلُّ اهتمام بالروح وحاجاتها، وإنما هو مادة وروح، فإذا توحَّدا وانسجما كان منهما الإنسان القادر على أن يرتفع إلى مرتبة المَلك بما فيه من قوى الروح، والقادر على أن يهبط إلى مستوى الحيوان بما فيه من قوى المادة، وهو بالخَيار بين هذا وذاك[1]..

وينبغي التمييز ـ ضمن هذا الإطار ـ بين التديُّن كحالة نفسية شعورية، وبين مبادئَ ومناهجَ تعتمدها الشعوب والأمم في حياتها الخاصة والعامة[2]، وتعتبرها بمثابة الأدبيّات الواجب اتّباعُها والانطلاق منها في بناء مجتمعاتها، وتحقيق وجودها وذاتها على النحو الذي يجعل

---

(1) راجع: محمد مهدي شمس الدين، **مواقف ودراسات**، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت، 1990م، ص106.

(2) يلاحظ من خلال مراجعة تاريخ الحضارات والشعوب البشرية، أنّ كل مجتمع أو حضارة بشرية تتبع أفكاراً، ومناهج عمل، وطرائق سلوكية تتحرك على ضوئه في الحياة. فمثلاً: تقوم الحضارة الحديثة على مقتضيات العقل اليوناني الإغريقي القديم الذي يقوم بدوره على فكرة أنّ الإنسانَ سرق المعرفة من الله، وغدا مالكاً للمعرفة والقوة، والقدرة على إنماء القوة والسلطة رغماً عن إرادة الله. أما الحضارة الإسلامية فتقوم على التوازن الروحي والمادي، وهي موافقة لأصل الفطرة الإنسانية، ومن ثم لحركة التاريخ. أما الحضارة المادية فهي مخالفة لروح الفطرة، ولحركة التاريخ أيضاً، ولا ننسى هنا أن نشير إلى أنّ هذه الحضارةَ البشرية العظيمة والهائلة والمتطورة وو..إلخ، هي التي تضع اليوم الإنسانية جمعاء على مفارق طرق مصيرية وخطيرة للغاية، وتهدد الحياة كلها بالفناء والدمار والزوال في كل لحظة.

من هذه الأديان المختلفة والمتعددة والمتنوعة مقدماتٍ لمناهجَ قد تُعاند الفطرة، وتسيء إليها، وتعمل على إظهارها بما يتلاءم وأطروحة الدين أو المذهب السائد. بمعنى أنّ الأديانَ البشرية تحاول فرض مناهجها، وطبع ما عندها بطابع القداسة المطلق للإيهام بأنها تعبير طبيعي عما يكتنف الإنسان في جميع حالاته النفسية والروحية والمادية[1]. وهذا ما قامت به الماركسية، عندما فسَّرت العالم بضروب من السحر تطلق على نفسها «قوانين التاريخ»، وقامت بـ«أبْلسة البرجوازي»، و«تأليه البروليتاري»، وهذا ما قاد لاحقاً إلى عملية أبلسة للغرب وتأليه الشرق. فما دامت الرأسمالية هي الغرب، تصير كلّ الأمم غير الغربية «أمماً بروليتارية» بحسب التحريف الفظّ للماركسية على يد جيوفاني أريغي.

وعندما نراجع تاريخَ الأديان ـ البشرية منها والسماوية ـ نجد أنّ هناك دوراً فاعلاً وتأثيراً مباشراً للواقع الخارجي في دور وعمل وحركة هذه الفطرة الإنسانية بما هي دين، وقلَّما استطاعت حضارة من الحضارات أن تنجوَ من تأثيراته ومفاعيله على حركة الإنسان. فالجذر الديني أصل ثابت في حركة وجود الإنسان وتطوره الحضاري.

ولكنّ هذا الميلَ الفطري الطبيعي في داخل الإنسان (الفطرة النقية الصافية) نحو عالم الكمال والروحانيات، قد يوجَّه توجيهاً خاطئاً فيعبر الإنسان عن فطرته الدينية بأساليبَ مضلِّلة ومنحرفة وغير عملية، تجعل من الإنسان ألعوبةً أو مجرد ريشة تتقاذفها الرياح هنا وهناك من دون أن يكون لها دور في تحديد الوجهة والهدف؛ حيث إنه ومهما حاول

---

(1) راجع: فرح موسى الدين والدولة والأمة الإمام محمد مهدي شمس الدين، دراسة مقارنة، ص 31، دار الهادي، بيروت، 2002م، ص1.

الإنسان إظهار التنكر للفطرة والدين ـ حتى ولو أخذته رياح الحياة معها ـ فإنّ أقواله وأفعاله ستبقى شاهدةً عليه، وناطقة عنه، لأنّ التدينَ غريزة إنسانية. ولا يمكن إلغاؤها من كيانه، وتعطيلها في نفسه بضروب من التربية والتوجيه، كما لا يمكن إلغاءُ غرائزه الأخرى ذات الطابع الحسي أو النفسي[1]. وهذه هي نقطة ارتكاز النبوة في حركتها الدعْوتية. فقد انطلق الأنبياء لإعادة الناس إلى الفطرة الأولى، ومحاولة خلق إنسان جديد ينطلق في وجوده بناءً على منهجية تصل الأرض بالسماء، والدين بالدنيا، والدنيا بالآخرة. وأيُّ خلل في هذا التواصل بين الأرض والسماء، وبين الدين والدنيا من شأنه أن يُعيد الإنسانيةَ إلى أديان أخرى ذات نظرة أحادية اختزالية في النظر والبناء والسلوك.

وقد أظهرت الأحداث والتحولات الدولية الكبيرة ـ التي هيمنت على الواقع الإنساني منذ عدة عقود مضت ـ إعادة التأكيد على المعطى والعامل الديني من خلال تجدُّد إقبال الناس على الدين والتمسك بقيم التدين ورَوْحنة الحياة والعالم والقضايا الإنسانية. وذلك بعكس ما كانت بشَّرت به الأيديولوجيات الوضعية والمادية التي سيطرت فكرياً وسياسياً على الساحة الكونية منذ القرن التاسع عشر[2].

---

(1) راجع: محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج16، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ط1، 1991م، ص183.

(2) يمكن متابعة هذا المنحى التصاعدي للدين في الأحداث التالية:

- الدور الهائل الذي لعبته الكنيسة الكاثوليكية والأرثوذكسية في التعبئة التي أفضت إلى إسقاط النظم الشيوعية.
- انتصار المجاهدين الأفغان على النظام الشوعي في أفغانستان وتكبيد الاتحاد السوفييتي خسائر كبيرة أجبرته على الخروج المذلّ من أفغانستان.
- ما قام به أنصار ما سُمي بـ«لاهوت التحرير» في أمريكا الجنوبية من دور حيوي في=

وفي ظنّي أنَّ هذا الدور المستعاد للدين، وهذا الحضور الكثيف للقيم الدينية ـ بغضِّ النظر عن طبيعتها ولونها وأصالتها وحقّانيتها ـ يُسقط كلّ تلك الحصون والقلاع الفكرية المسبقة التي أنتجتها أيديولوجيات التفكير الاجتماعي الوضعي (التي أضعفت في السابق دور الأديان محاولةً أخذ دورها ومكانتها بين الناس)، وعلى رأسها القومية والوضعيّة والشيوعيّة المادية الماركسية التي اعتقد أصحابها ـ ولفترة طويلة نسبياً ـ بأنَّ الدينَ عدوٌّ وأفيون الشعوب، وأنه سيزول تدريجياً من تفكير الناس وممارسات المجتمعات مع انهيار نُظم السيطرة والاستعباد الطبقية، وزوال استغلال الإنسان للإنسان، لصالح صعود الفكر والوعي العقلاني والعلمي، تمهيداً لحاكمية طبقة البروليتاريا.

= إسقاط النظم الديكتاتورية بعد انحسار وتراجع المدّ الشيوعي الماركسي هناك.

- إقامة الكيان الصهيوني على أُسس ومعايير دينية حيث لم يكن من الممكن أن ينجح زعماء الحركة الصهيونة الدولية من فعل ذلك لولا الحشد الديني وإعادة إحياء الذاكرة التلمودية وبعثها من جديد والخلط بين القومية والدين.
- نجاح وانتصار الثورة الإسلامية في إيران بعد التعبئة الهائلة التي عمل عليها مراجع الحوزة العلمية في كلٍّ من قُم والنجف. حيث لا تزال الدولة والنظام الإسلامي الذي نتج عن تلك الثورة الشعبية العارمة في عام 1979م يُدين بوجوده واستمراريته ودوره المتعاظم على الساحة الدولية إلى تلك الروح الدينية التي فجّرها الإمام الخمينيّ من خلال ثورته الإسلامية.
- استلهام معظم أحزاب وتيارات الممانعة العربية والإسلامية ـ حتى العلمانية منها ـ القيم الدينية في صراعها وسجالها مع النظم الحاكمة ومع العدو الخارجي.
- التأثير الكبير للحركات الدينية الأصولية على مجمل الأحداث الدولية، الأمر الذي جعل القوى الكبرى تحسب لها ألف حساب وتضع استراتيجياتها الدفاعية على أساس مواجهة ما تُسميه بـ«الحرب على الإرهاب».
- ما شاهدناه مؤخراً من تفجر انتفاضة رجال الدين البوذيين في بورمة وميانمار ضِدَّ الحكم القائم هناك.

إنَّ هذه النظرة التبسيطية الاختزالية في تفسير الأحداث والتحوُّلات التي أدَّت في السابق إلى تراجع نمط من التفكير والقيم الدينية خلال القرن التاسع عشر لصالح صُعود الفلسفات المادية الوضعية، كانت على خطأ كامل في ظنها وتحليلها، ولم تُحسن تأويلَ وفهم أسباب هذا التراجع؛ إذ إنّ ما حدث لم يكن انحساراً للدين ذاته على حساب صعود العلم والعقل والمادة؛ حيث إنَّ تمثل الوجود البشري لا يخضع لاعتبارات محددة لدى هذا الطرف أو ذاك، بل لكلّ معاييره المختلفة والمتعددة في ممارسة الحياة والوجود بمستوياته وأبعاده المختلفة. وهذه المعايير والقيم لها نصيبها أيضاً من صفات العلمية والموضوعية والعقلانية المختلقة عن العقلانية الأداتية.

إضافة إلى ذلك، فإنَّ استعادة الدين ـ والتأكيد على القيم والروابط الروحية والنفسية ـ تتعلق بما آلَت إليه الحداثةُ الغربية من ضحالة على المستوى الروحي المعنوي، حيث أوصلت المجتمعاتِ البشرية إلى حافة اللّامعنى والعبثية من الوجود الإنساني في هذه الحياة، من خلال هذه الحروب المادية والرمزية التي تُشنّ ضد القيم الإنسانية، وهذا التخريب الحاصل للروح الإنسانية المتركز في النزعة الاستهلاكية السلعية التي تجتاح العالم، وأصبح التساؤل منصبّاً على: ماذا بعد هذا التطور والتقدم الهائل؟! وهل هناك من هدفٍ وغاية وتكامل ما لأساس وجودي في هذه الحياة، غير المادة والإشباع المادي، والترف الحياتي، والتمتع الغريزي؟!..

إنَّ حضورَ الدين مجدداً على ساحة الأحداث العالمية يؤكد أنّه لا يمكن بأيٍّ شكل ولأيٍّ سبب إلغاءُ فكرة التدين عند الإنسان باعتبارها فطرة ذاتية عنده، ترتبط بأصل وجوده في الحياة. وإنَّ انحسار تمثلات

هذه الفطرة في الواقع لا يعني مطلقاً زوالاً لأصل الإيمان الروحي عن أي إنسان. بل يمكن ـ من موقع الحضور وإثبات الحضور الإيجابي ـ الاستفادة من تجلّيات وتموضعات هذا المعطى الإنساني الفريد في الواقع العملي عبر إعادة التأكيد على قيم الحق والعدل والمساواة، ليكون الدين ـ من خلال ذلك ـ فكراً واقعياً إنسانياً يمكن أن يكون له دور أساسي في بناء دولة القانون والعدالة والديمقراطية العربية أو الإسلامية المنشودة، على قاعدة ما يمتلكه الدين ـ وخصوصاً الدين الإسلامي ـ من مورد هائل للقيم التَّضْحوية الفدائية على مستوى الذات والموضوع، يمكن توظيفُها واستثمارها كهوية جمعية مُحرّضة على البذل والعطاء والتضحية والتفاني في العمل والتضامن الاجتماعي والإنساني، وكمصدر لتعزيز الموقف الاجتماعي العامّ من قضايا الفقر والبطالة والتهميش الداخلي، أو مواجهة العدوان الخارجي.

من هنا، يمكن القول إنَّ الدين لم يعُد ـ بعد أن انحسر ـ وإنما أُعيدَ تأهيلُه وتجديد أفكاره وقيمه ليقوم بأدوار جديدة. فالمادةُ التي يستخدمها الدين المجدَّد قديمة، تتعامل بالأفكار والمفاهيم والمصطلحات والطقوس ذاتها، لكنها وُضعت في صورةٍ جديدة أوحَت بها حاجاتُ المجتمعات وتحديات الحداثة. من هنا، لم يعد هناك معنى لوصف هذه الأديان بمجملها ـ كما فعل ماركس ـ بأنَّها أفيون الشعوب أو أداة تخديرها، ولا لعَزوِ انتشار الفكر الديني إلى جهل العامة أو غياب المعرفة العقلية[1]. ولا يتناقض هذا الإحياءُ المتزايد للدين مع الحداثة وقيمها،

(1) لا يخفى على أحد وجود غياب أو تغييب مقصود للعقل والمعرفة العقلية في عالمنا العربي والإسلامي، وقد أفضى ذلك إلى سيطرة «ذهنية» فكرية بين كثير من النخب=

ولكنه يصب فيها. فهو يهدف ـ كما ذكرنا ـ إلى تأكيد قيم الحرية والعدالة والمساواة والأخوة الإنسانية[1]. ولكنّ المشكلةَ التي يطرحها هذا الموضوع هنا على المستوى السياسي، هو في كيفية التوفيق بين متطلبات ممارسة سياسبة تنجذب أكثرَ فأكثر نحو استلهام العقائدية الدينية، ومتطلبات بناء الدولة كمؤسسة جامعة، يتساوى في ظلها أصحابُ العقائد والمؤمنين جميعاً من كلّ المذاهب والأديان، أيْ

= العربية والإسلامية سبّبت أزمة كبيرة للفكر العربي الإسلامي في العصور الحديثة، يمكن ضبطها في المظهرين التاليين:

- تقديس الذهن بوصفه المصدر الأعلى للمعرفة ولصياغة شروط الواقع والتعامل معه واحتقار معطيات الواقع الخارجي بوصفها مادة إحصاء واستقراء وتحليل تنتج معرفة متغيرة ومتحركة ونسبية تغاير ما يستقل به الذهن من المعارف الثابتة.
- المظهر الثاني لهذا الطابع الذهني هو «اللاّتاريخية» بما يؤدي إلى التعامل مع الظواهر الفكرية والاجتماعية والعلمية والاقتصادية والمنهجية خارج سياقها التاريخي والحكم عليها بمعيار ذهني ثابت وعدم الأخذ بنسبية المعايير في نقد المعرفة ووقائع التاريخ والحاضر بالنظر إلى ظروف انتاجها.

وقد انعكست هذه النزعة «اللاتاريخية» على الفكر الإسلامي الحديث في تعامله مع التراث الإسلامي فغابت روح النقد الحقيقية للتراث وبرزت مكانها ثنائية القبول والرفض.. الأبيض والأسود.. المقدس والمرذول.

ومن آثار هذه النزعة اللاّتاريخية على الفكر الإسلامي الحديث هو تورط الكثير بالاعتقاد أنّ الحقائق العلمية والفكرية والاجتماعية قد قيلت سابقاً، وأنّ مهمة المعاصرين هي فهم ما قيل وشرحه وتشذيبه بقليل من الحذف والزيادة. ولم يميز الكثير منهم بين ما هو مقدس من النص الإسلامي «القرآن والسنة الثابتة» وبين ما هو ثمرة فكر وتأمل ووعي بشري تاريخي لهذا المقدس.. فانسحبت القداسة لديهم على الفكر الإسلامي نفسه أي على قراءة المتقدمين والمناهج التي اتبعوها في فهم النصوص وتأويلها، الأمر الذي ساهم في إضعاف حركة التطور والتحول والتجديد في الحياة وفي الفكر الإسلامي، ودفع البعض لمقاربة مشكلات جديدة في الفكر والاجتماع والاقتصاد بمناهج قديمة تنتمي إلى عصور وظروف مختلفة.

(1) برهان غليون، «الدين والسياسة في مواجهة العصر الحديث»، موقع الحوار المتمدن على الإنترنت، 10/ 2007م.

تحويلها إلى دولة نزاعات مستمرة، تُدخل السياسة في طريق مسدودة وتُفرغ الدولة من مضمونها كمؤسسة قانونية جامعة[1]؟!.

ـ ميكانيكية التطور الاجتماعي:

يتجلّى الإسهامُ المعرفي الأبرز للدكتور طيِّب تيزيني ـ كما ذكرنا سابقاً ـ في إعادة قراءة التاريخ والتراث الفكري والفلسفي العربي، من خلال المقاربات المنهجية والفرضيات التي قدَّمها في مشروعه النهضوي الجديد الذي لم يعد فيه مكان ـ كما زعم في مشروعه ـ للنظرة الميتافيزيقية الكليانية للتاريخ والوطن ككلّ من خلال تصنيفه وتمييزه إلى طبقات متناقضة ومتصارعة، لها مصالحها الاقتصادية المادية المحددة لمجمل تطلعاتها وحركاتها وغاياتها.

وهذا المُعتقدُ الفكري الماركسيّ يتمظهر اجتماعياً ـ بحسب المادية التاريخية ـ من خلال وجود تناقضين اثنين:

الأول: التناقض بين نمو القوى المُنتجة، وعلاقات الملكية السائدة.

الثاني: التناقض الطبقيّ بين طبقة من المجتمع، تخوض المعركة لحساب القوى المنتجة، وطبقة أخرى تخوضها لحساب العلاقات

(1) تحدثنا عن ذلك في فقرات سابقة، أكدنا فيها على أنّه لا يمكن استبعاد الدين من ممارسة السياسة، ولا يمكن إلغاء تمثيل ومشاركة المتديّنين في إدارة الشأن السياسي الحياتي العام، فالمتدين هو أساساً مواطن قبل أن يكون متديناً، ولذلك فالدين ـ انطلاقاً من قيمه الإنسانية الفذة التي تؤكد على العطاء والتضحية والإخلاص والإيثار ونكران الذات في سبيل المجتمع والأمة وإحقاق الحق وتجسيد العدل وتحقيق المساواة ـ يمكن أن يحتلّ موقع الصدارة في الدعوة لإقامة دولة العدل والقانون والمؤسسات.

القائمة. وهو التعبير الاجتماعي والانعكاس المباشر، للتناقض الأول.

وبما أنّ وسائلَ الإنتاج هي النواظم الرئيسية والقوى الأساسية للتاريخ فإنَّ انتصارَها أمرٌ محتوم في نظر الماركسية، حيث تكون الطبقة الاجتماعية التي كانت تقف إلى جانب القوى المنتجة هي المنتصرة، مما سيؤدي بدوره إلى تغيير الوضع الاقتصادي السائد، ويزعزع كلَّ هذا البناء الفوقي الكبير للمجتمع من السياسة إلى الأفكار والأديان والأخلاق والفنون.

طبعاً، ينبغي أن نشير هنا إلى أنَّ أيَّ نقاش مع الماركسية والماركسيين عموماً مردُّه إلى البنيتين الأساسيتين اللتين تقوم عليهما هذه النظرية المادية، وهما[1]:

1 ـ الإيمان بوجود الحقيقة الموضوعية.

2 ـ أنّ الأحداثَ التاريخية لم تُخلق صدفة، وإنما وُجدت وفقاً لقوانين عامة يمكن دراستها وتفهمها.

والماركسية تبعاً لذلك تعتبر أنّ الكونَ ـ بكل ما فيه ـ إمّا أنْ يفسَّر تفسيراً مثالياً لا مجال فيه لواقع موضوعي مستقلّ عن الوعي والشعور، وإمّا أن يُفسَّر بطريقة علمية، على أساس «المادية الديالكتيكية»[2]، ويبدو

(1) السيد محمد باقر الصدر، **اقتصادنا**، ص49، طبعة المجمع العلمي للشهيد الصدر، إيران، 1987م.

(2) تعني المادية الديالكتيكية: مجمل القوانين والنواميس والضوابط التي يتم على أساسها تفسير كل تطور وصيرورة بالصراع بين الأضداد، في المحتوى الداخلي للأشياء. فكل شيء يحمل في صميمه جرثومة نقيضه، ويخوض المعركة مع النقيض، ويتطور طبقاً لظروف وأجواء الصراع.

أنّ الغاية من هذا التصنيف الحادّ (إمّا مع أو ضد) تكمُن في اتّهام كل خصوم المادية الجدلية بالمثالية والتصورية، وعدم الإيمان بالواقع الموضوعي للعالم، بالرغم من أنّ الإيمانَ بهذا الواقع ليس حكراً على أَتباع المادية ومُشايعيها فحسب، كما لا يعني ـ بأيِّ حال ـ أنَّ رفض المادية هو بمثابة شكٍّ وارتياب بهذا الواقع الموضوعي.

وكذلك عندما نتحدث عن المجتمع والتاريخ ـ ومحاولتنا إيجادَ تفسير موضوعي لمجمَل التحولات والأحداث والنشاطات والفعاليات البشرية عبر التاريخ، وطبيعة النظم والعلاقات الاقتصادية والاجتماعية التي يمكن أن تقوم بين البشر ـ فإنّنا نؤمن ونعتقد (من دون أدنى شكّ) بوجود الحقيقة الموضوعية، والتي على ضوئها يمكننا تفسيرُ تلك الأحداث التاريخية التي لها واقع ثابت، وكلّ حدثٍ في الحاضر أو في الماضي قد وقع فعلاً بشكل معين، خارج شعورنا بتلك الأحداث، وهذا ما نتفق عليه جميعاً. وليس هو من مزايا المادية التاريخية التي يؤمن بها الدكتور طيِّب تيزيني. وإنما هو أيضاً من مزايا وسمات كل من يحاول تحليل وتفسير وتعليل مختلف أحداث التاريخ وتطوراته، بالأفكار، أو بالعامل الطبيعي، أو الجنسي، أو بأي شيء آخر من هذه الأسباب. كما تؤمن به الماركسية التي تفسر التاريخ بتطور القوى المُنتجة[1].

إضافة إلى ذلك: فإنَّ حركات وتطورات التاريخ ـ بصفتها من جملة الوقائع والأحداث التي تحدث في الكون ـ ليست عشوائية أو

(1) راجع: السيد محمد باقر الصدر، اقتصادنا، ص 51.

فوضوية بل هي خاضعة لقوانين العالم ونواميسه المتعددة والمختلفة، ومن أبرزها: «قانون العلِّية» أو قانون «العلذة والمعلول» الذي يقوم على قاعدة أنَّ: «كل حدث ـ سواء أكان تاريخياً أو طبيعياً أو. . إلخ ـ مقرونٌ ومعلول لعلذَته، ومنبثق عن سبب، وكل نتيجة مرتبطة بسببها الذي أدى إليها». ولذلك لا يمكن لأيِّ حدث أن يوجَد موضوعياً في الواقع عن طريق الارتجال أو المصادفة. بل لا بدَّ له من سبب أعلى، وبالتالي مقدمات أخرجته من حيِّز القوة إلى حيّز الإمكان والفعل والتحقق. وهذا المبدأ (قانون العلِّية) ينطبق بالكامل على المجال التاريخي حتماً، ومن دون تطبيق هذا المبدأ يصبح البحث والدرس التاريخي من دون جدوى، وغير ذي معنى؛ حيث إنَّ الإقرارَ والتطبيق العملي لحقيقة الواقع الموضوعي لأحداث التاريخ، والاعتقاد بأنّها تتحركُ وتسير وفقاً للمبدأ السابق (مبدأ العِلِّية) هو الذي يعطي لقضية تفسير التاريخ قيمةً ومعنى لأنّهما يشكّلان القاعدتين الأساسيتين لكل بحث علمي في المجال التاريخي، ولكنّ النزاعَ والاختلاف يأتي بعد ذلك على مستوى:

- طبيعة الدرس التاريخي
- الغايات والعلل الأساسية
- القوى الرئيسية التي تعمل في المجتمع (قوى منتجة ـ أفكار ـ دم ـ أوضاع طبيعية ـ أو كل تلك الأسباب مجتمعةً).

بناءً على ما تقدّم من إعادة ضبط مسار واتجاه التحليل الفكري النقدي حول ما طرحه الدكتور التيزيني، من أنَّ «الاصطدامَ والجدل والتناقض والديالكتيك العنيف هو الذي يُشكّل البنيةَ التحتية الأساسية

لتقدّم مسار التاريخ في حركته المتصاعدة»[1]؛ مستنداً في ذلك على قوانين الجدل الماركسية التي لم تقتصر في بحثها التاريخي على الطريقة الديالكتيكية، بل اتَّخذتها شعاراً لها في بحوثها التحليلية، لكلّ مناحي الكون والحياة، غير أنّها ـ وكما توصّل إليه الفيلسوفُ محمد باقر الصدر ـ لم تنْجُ بصورة نهائية، من التذبذب بين تناقضات الديالكتيك، وقانون العليّة. فهي بوصفها ديالكتيكيةً تؤكد: أنّ النموَّ والتطور ينشأ عن التناقضات الداخلية فالتناقض الداخلي، هو الكفيل بأنُ يفسِّر كل ظاهرة من ظواهر الكون، دون حاجة إلى قوة أو علَّة خارجية، ومن ناحية أخرى تعترف: بعلاقة العلّة والمعلول، وتفسِّر هذه الظاهراتِ أو تلك بأسباب خارجية، وليس بالتناقضات المخزونة في أعماقها.

وهذا التذبذب ينعكس في تحليلها التاريخي أيضاً. فهي بينما تصرُّ على وجود تناقضات جذرية ـ في صميم كل ظاهرة اجتماعية، كفيلة بتطويرها وحركتها ـ تقرر من ناحية أخرى بأنَّ الصرحَ الاجتماعي الهائل يقوم كله على قاعدة واحدة، وهي قوى الإنتاج، وطريقته الخاصة، وأنَّ الأوضاعَ السياسية والاقتصادية والفكرية وغيرها. . . ليست إلاّ بُنىً فوقية في ذلك الصرح، وانعكاسات بشكل آخر لطريقة الإنتاج، التي قام البناء عليها. فالعلاقة إذن بين هذه البُنى المتنوعة الألوان، وبين طريقة

(1) تنقسم الأدلة التي تطرحها المادية التاريخية لإثبات طرحها في التدليل على مفهومها المادي للتاريخ القائم على قاعدة: «أن الواقع الموضوعي لقوى الإنتاج، هو القوة الرئيسية المحركة للتاريخ، والعامل الأساسي في حياة الإنسان، إلى ثلاثة أقسام أو أدلة، هي: الدليل الفلسفي، الدليل السيكولوجي، الدليل العلمي. ولا مجال هنا للتوسع في نقد هذا الطرح الماركسي وإثبات بطلانه علمياً وتاريخياً وفلسفياً. . إذ يكفي العودة إلى كتابَي (فلسفتنا واقتصادنا) للراحل الفيلسوف محمد باقر الصدر، للمزيد من الفهم والتحقق والاستفادة.

الإنتاج، هي علاقة معلول بعلّة. ويعني هذا أنّ الظاهراتِ الاجتماعية الفوقية لم تنشأ بطريقة ديالكتيكية، وفقاً للتناقضات الداخلية فيها، وإنما وُجدت بأسباب خارجة عن محتواها الداخلي، وبتأثير القاعدة فيها. بل إنّا نجدُ أكثر من هذا، فإنّ التناقضَ الذي يطور المجتمع ـ في رأي الماركسية ـ ليس هو التناقض الطبقي، الذي قد يُعتبر بمعنى من المعاني تناقضاً داخلياً للمجتمع، وإنما هو التناقض بين علاقات الملكية القديمة وقوى الإنتاج الجديد. فهناك إذن شيئان مستقلّان، يقوم التناقض بينهما، لا شيء واحد يحمل في صميمه نقيضه[1]. وكأن آلماركسية أدركَت موقفها هذا المتأرجح، بين التناقضات الداخلية، وقانون العلية، وحاولَت أن توفّق بين الأمرين، فأعطَت مبدأ وقانون العلة والمعلول مفهوماً ديالكتيكياً، ورفضَت مفهومهما الديالكتيكي، وسمحَت لنفسها على هذا الأساس، أن تستعمل في تحليلها طريقةَ العلّة والمعلول، في إطارهما الديالكتيكي الخاص، فالماركسية ترفض السببية التي تسير على خط مستقيم، والتي تظلّ فيها العلةُ خارجيةً بالنسبة إلى معلولها، والمعلول سلبياً بالنسبة إلى معلولها، والمعلول سلبياً بالنسبة إلى علّته، لأنّ هذه السببيةَ تتعارض مع الديالكتيك، مع عملية النمو والتكامل الذاتي في الطبيعة؛ إذ إنّ المعلول طبقاً لهذه السببية، لا يمكن أن يجيء حينئذ أثرى من علَّته، وأكثرها نمواً، حيث إنَّ هذه الزيادة في الثراء والنمو، تبقى دون تعليل.

وأما المعلول الذي يولد من نقيضه، فيتطور وينمو بحركة داخلية، طبقاً لما يحتوي من تناقضات، ليعود إلى النقيض الذي أولده، فيتفاعل

---

(1) اقتصادنا، السيد محمد باقر الصدر، ص 58.

معه، ويُحقق عن طريق الاندماج به، مُركَّباً جديداً، وأكثر اغتناءً وثراءً، من العلة والمعلول منفردين. فهذا هو ما تعنيه الماركسيةُ بالعلّة والمعلول، لأنّه يتفق مع الديالكتيك، ويعبّر عن الثالوث الديالكتيك: (الأطروحة، والطباق، والتركيب)[1]. فالعلة هي الأطروحة، والمعلول هو الطباق، والمجموع المترابط منهما هو التركيب. والعلة، أي الطباق من الأطروحة. والمعلول في هذه العملية لا يولدُ سلبياً، بل يولد مزوّداً بتناقضاته الداخلية، التي تنمّيه وتجعله يحتضن علَّته إليه، في مركَّب أرقى وأكمل[2]. وقد لاحظنا أنَّ الدكتورَ طيِّب تيزيني لم يشذَّ عَّن القاعدة الماركسية هنا، حيث قام باستعمال علاقات العلة والمعلول بالمفهوم الديالكتيكي للمجال التاريخي، في تحليله للتطورات التاريخية والعلاقات الاجتماعية التي لاحقها وتابعها في مشروعه النهضوي في تحليله لبعض الحركات والانتفاضات التي حدثت في التاريخ العربي (كحركة القرامطة، وانتفاضة البابكيين)، وذلك عندما فسَّر تلك التطوراتِ والحركات ـ والمجتمع العربي ككل ـ على أساس أنَّ لها قاعدةً تحتية تقوم عليها مجموعة بُنى فوقية تنشأ عن تلك القاعدة، وتنمو وتتفاعل مع القاعدة. وتنتج عن التأثير المتبادل، مراحل التطور الاجتماعي، والأحداث التاريخية، طبقاً لقصة الأطروحة والطباق والتركيب (الإثبات، والنفي، ونفي النفي).

وعندما تتحدث الماركسيةُ عن التطور الاجتماعي من مُنطلق الديالكتيك فإنَّ مؤدّى ذلك هو أنْ تنقُضَ الماركسيةُ ذاتَها وتنسف

---

(1) راجع: السيد محمد باقر الصدر، **فلسفتنا**، ص176 ـ 177.

(2) راجع: السيد محمد باقر الصدر، **اقتصادنا**»، ص 59.

الديالكتيك من جذوره، على أساس أنّ الحركةَ التطورية للمجتمع تستمد وَقودَها الضروري من الصراع الطبقي بين المتناقضات التي يضمها الهيكل الاجتماعي العام. وإذا كان هذا التعليل التناقضي الصراعي للحركة هو التفسير الوحيد للتاريخ والمجتمع، فإنّ الحركةَ ستسْكُن في نهاية المطاف حتماً، وتصبح فوارق التناقضات، وحياتها الحركية سُكوناً وجموداً[1].

ذلك أنَّ الماركسيةَ تعتبر المرحلة التي تتوفر على إنشائها، وتحاول إيصال الركب البشري إليها، هي المرحلة التي تنعدم فيها الطبقية، ويعود المجتمع فيها مجتمعَ الطبقة الواحدة. وإذا قُضي على التنوع الطبقي في المجتمع الاشتراكي المقترح، انطفأت شعلةُ الصراع، وتلاشَت الحركات التناقضية نهائياً، وجمُد المجتمع على شكل ثابتٍ لا يحيد عنه، لأنَّ الوقود الوحيد للتطور الاجتماعي ـ في رأي الماركسية ـ هو أسطورة التناقض الطبقي، التي اخترعها، فإذا زال هذا التناقض، كان معنى ذلك تحرُّر المجتمع من أسْر الديالكتيك، فيتنحّى الجدل عن مقام السيطرة والتحكم في العالم.

وأمّا حديثه (حديث طيِّب تيزيني) عن الاشتراكية الخيالية والاشتراكية العلمية، ووجود بوادر وأسس اجتماعية واقتصادية لدى بعض الحركات والثورات التي حدثت في التاريخ العربي، باتجاه بناء تحرك المجتمع العربي إلى الاشتراكية وبناء المجتمع الاشتراكي، حيث حاول التيزيني ـ من خلال طرحه السابق ـ أن يصطنع الديالكتيك في تفسيره تطور المجتمع العربي ـ من خلال بعض حركات التمرد التي حدثت في تاريخنا ـ إلى مجتمع رأسمالي، ثم إلى مجتمع اشتراكي.

---

(1) الشهيد محمد باقر الصدر، فلسفتنا، ص 239.

إنّ العلة الحقيقية للتملك الرأسمالي ليست في مِلْكيَّة الحِرَفيّ أو الصناعي لوسائل إنتاجه (وبالتالي وجود الإنتاج الرأسمالي)، حتى يقال: إنّ النقيضَ وُلد من نقيضه، وإنَّ الأطروحَة أنشأت طباقاً. وإنما العلة كائنة في تحوُّل طبقة التجار والصناعيين ـ ضمن شروط معينة، وبسبب تراكم ثرواتهم بعد حدوث موجة الفتوحات والتفاعل مع باقي الأمم والحضارات آنذاك ـ إلى منتجين رأسماليين. وكانت ملكيّة الحرفيين لوسائل إنتاجهم ـ بصورة مبعثرة ومتفرقة ـ عقبةً في وجه أولئك التجار، الذين أصبحوا يمارسون الإنتاجَ الرأسمالي، ويطمعون في السيطرة والتحكم بمزيد من وسائل الإنتاجَ، فاستطاعوا بنفوذهم، أن يُسقطوا تلك العقبة، وينتزعوا ـ بشكل أو بآخرَ ـ وسائل الإنتاج، من أيدي الحرفيين، ليثبتوا أركان الإنتاج الرأسمالي، ويوسِّعوا من مداه.

صحيح أنَّ الإنتاجَ الرأسمالي فرديٌّ قائم على أساس ملكية الحِرَفي والصناعي لوسائل إنتاجه، ولكنه لم ينشأ عن ملكية هذا الحِرَفيّ أو ذاك الصناعي لأدوات إنتاجه، كما ينشأ الطباق من الأُطروحة، وإنَّما نشأ من ظروف ومناخات الطبقة التجارية، وتراكم رأس المال عندها، إلى الحد الذي دفعها لتمارس عمليةَ الإنتاج الرأسمالي، وتقوم بالسيطرة من خلال ذلك على طبقة الحرفيين.

وقد كان للظروف الخارجية الأثرُ الأكبر والأهم في عملية التملُّك هذه. فقد كانت الشروط الخارجية، كالتجارة، والفتوحات الإسلامية، واستغلال نتائج التوسع في الفتوحات، واكتشاف مواقع جديدة، وهذا التدفق الكبير للثروات والمغانم القادمة من الخارج، كل ذلك كان له دَورٌ

محوريٌّ في عملية حدوث وانبثاق الإنتاج الرأسمالي، وتحوُّله إلى واقع موضوعي، ولولا ذلك ما استطاعت ملكية الحرفيين والصناعيين والتجار أن تخلق نقيضها، وتوجد الإنتاج الرأسمالي، وتطوِّر نفسَها إلى مِلكية اشتراكية.

إضافة إلى ما تقدم من بحث وتحليل، يَعتبر الإسلامُ ـ كدينٍ وفكر وأيديولوجيا ـ أنّ ميكانيكةَ التطور الاجتماعي لحركة الإنسان في الحياة على مستوى مجمل نشاطاته وحركاته وفعالياته، لا تتقوم فقط بالأسباب المادية الاقتصادية، وإنما هي أيضاً خاضعةٌ لعِلَلها الروحية. ويطرح القرآن الكريم عدة حالات ـ في مجال التحليل والمقارنة ـ للدلالة على أهمية ومركزية العوامل الروحية والمعنوية في دراسة المجتمع والتاريخ الإنساني، واستخلاص العبر والدروس الواقعية والعملية منها.

ففي مجال الفكر والعمل حيث الفضاء مفتوح للإنسان أن يتحرك وينشط ويمارس حياته العملية بحسب ما يعتقد، وبحسب إمكاناته وقدراته، تبني كلّ مدرسة فكرية وجودَها في الحياة على نظم وأفكار ومعاييرَ ومناهج عملية معينة، تنبثق منها رؤية ما للكون والوجود والحياة، لا بدَّ وأن يكون لها بُعدها ورسالتها الاجتماعية التي تمارس عبرها عمليةَ الدعوة إلى مبادئها وأهدافها، بما تحمله في داخلها من توعية للجماهير، وضغط على محركات خاصة لإيجاد الحركة فيهم.

والماركسية ـ كمنهج فكري، وأيديولوجيا مادية ثورية لطبقة البروليتاريا ـ لها رسالتها ونهجها الاجتماعي الذي يقوم على التعاليم الثورية التي ينبغي لها أن تؤثّر في الواقع القائم لتغييره من خلال استشعار العمال والكادحين بالتناقضات والتوترات الطبقية، ولا سبيل أمامها

لتحقيق ذلك سوى الاستفادة من عنصر الشعور بالحرمان والغُبن الاجتماعي، وكل ما يمكن أن ينتج عنه من مؤثرات سلبية.

أما الإسلام، فإنَّه يستخدم كل العوامل المادية والروحية المعنوية في سياق العمل الاجتماعي، فهو لا يعتبر أنَّ الخُلق الكريم والقيم الرفيعة منحصرة فقط في العلاقات السلمية والدعوة باللطف والصلح والإخلاص والحب وغير ذلك، بل قد يكون استخدام القوة والعنف ـ في بعض أو كثير من الأحيان ـ من الخُلق الكريم أيضاً. فالجهاد والنضال ضد الظلم والتجبر والاعتداء هو خُلق كريم، لا بل هو واجب وتكليف عقلي.

وعندما بدأ الرسل والأنبياء وأصحاب الدعوات الإنسانية الكبرى في التاريخ بدعوة الناس إلى أفكارهم، ونشرِ رسائلهم السماوية أو الأرضية انطلقوا من الفكر والعقل. وخاطَبوا الناسَ في فطرتهم النقية، وذكَّروهم الناس بالمبدأ والمعاد حيث كانوا يُلفتون نظرهم إلى الأسئلة الفلسفية الكبرى: من أين جئتُ؟ وأين أنا؟! وإلى أين أذهب؟ والعالم من أين جاء؟ وكيف خُلق؟ ومَنْ خلقه وأوجده؟ وهل خُلق من عدم؟! وأنا كإنسان في أي اتجاه أسير؟ وو.. إلخ.

والرسول محمد(ص) كان قد بدأ دعوته بجملة «قُولوا لا إلٰه إلّا الله تُفلحوا»؛ أي أنَّه ينطلق في دعوته من موقع فكري عقائدي من أجل الخروج من العقائد والأفكار والعبادات المشركة إلى عالم التوحيد الفكري والتوحيد العقائدي.

طبعاً أثَّرت هذه الدعوة في أعماق الناس وخَلقَت لديهم ـ في داخل فطرتهم ـ نوعاً من الشعور الحيوي المُفعم بالمسؤولية الرسالية للدفاع

عن قيم العقيدة والرسالة وبذل الجهد في طرق الدعوة والنضال، حتى أنهم بذلوا ـ في سبيل ذلك ـ الغاليَ والرَّخيص من مال ومقام وأولاد وجاه.

وقد استطاع هؤلاء الرُّسل والأنبياء والمُصلحون ـ على اختلاف أديانهم وشِيَعهم ومِلَلهم، ومن خلال طروحاتهم السابقة (ودعوتهم الناس والمجتمعات إلى التفكر وإعمال العقل والفطرة في حركة الكون والحياة) بَعْثَ الحركة والنشاط والفاعلية في الحياة البشرية، وتنميةَ ذلك الشعور في النفس، ونشْرَ المعرفة الفطرية، مع الاعتماد على رضا الله والالتزام بضوابطه وقوانينه وتشريعاته لما فيها خير الإنسان في الدنيا والآخرة[1]، بحسب الاعتقاد الديني الإسلامي.

ويُظهر الإسلام ـ في مجال آخر ـ الحضورَ النوعي المؤثّر للعوامل المعنوية الدافعة للتغيير الاجتماعي والاقتصادي، في وقوفه عند قضية «صعود وهبوط المجتمعات البشرية» ودراسة أسباب هذا العلوّ أو الانحطاط، حيث يحددها في العوامل التالية[2]، (وهي بمجملها ذات جذور ومقدمات وامتدادات معنوية، على عكس المادية التاريخية التي تعتبر العامل الاقتصادي أساساً وبنية تحتية لكل البناء الفوقي):

العدل والظلم: يُشير القرآن إلى أنّ وجودَ المظالم والمفاسد في أيّ

---

(1) وردت في القرآن الكريم مواضعُ عديدة يشير فيها إلى رضوان الله، وفي هذا تشجيع لجمهور المؤمنين وحثٌّ لهم للعمل على ما يرضي الله، بناءً على المعرفة الإلٰهية أو المعرفة الكونية.

(2) راجع: الشهيد مرتضى مطهّري، المجتمع والتاريخ، ص 185 ـ 186، مؤسسة الوفاء، بيروت، ط1، 1983م.

مجتمع هو من الأسباب الدافعة باتجاه انحطاطه وفساده، وبالتالي تهديمه وسقوطه في براثن الفوضى والانهيار العامّ. خصوصاً إذا ما كان على رأس السلطة طاغيةٌ ومستبدٌّ يستعلي على الناس، ويستعبدهم، ويفرق بينهم، ويلقي العداوة بينهم، ويحتقر طائفةً منهم، ويقتل أبناءهم، وو.. إلخ، يقول القرآن: ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي ٱلْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضْعِفُ طَآئِفَةً مِّنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَآءَهُمْ وَيَسْتَحْيِۦ نِسَآءَهُمْ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ مِنَ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾ [القصص: 4].

الوحدة والتشتت: يقول القرآن الكريم: ﴿وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُواْ ۚ... وَلَا تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُواْ وَٱخْتَلَفُواْ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ ۚ﴾ [آل عمران: 103]، ويقول: ﴿وَلَا تَنَٰزَعُواْ فَتَفْشَلُواْ وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ ۖ﴾ [الأنفال: 46]. والمعنى هنا، أنّ عدم اجتماع الناس في أيّ مجتمع على مبدأ الوحدة والتضامن وقِيمَ الحق والعدل والمساواة ـ وكلّ القيم الإنسانية الأخرى ـ هو من أسباب تهدُّم هذا المجتمع، لأنّ تشتُّت الأهواء وسيطرة النزعات المادية على الإنسان والمجتمع سيؤدي إلى حدوث تفرقة وتنازع عنيف خصوصاً في تلك المجتمعات التي تنعدم فيها أجواء ومعاييرُ وقوانين حقيقية لضبط وفصل الخصومات والتنازعات بين التيارات والأحزاب والأيديولوجيات المختلفة.

الالتزام بالتشريعات والقوانين الربانية أو ما يُسمى في الإسلام (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر): يؤكد القرآن في مواضعَ وأماكن عديدة على أهمية هذا المبدأ الإسلامي، ويَعتبر عدمَ الالتزام به أو القيام بواجباته من العوامل المُفضية للانهيار الاجتماعي وتفرُّق الناس، يقول مخاطباً بني إسرائيلَ الذين استغرقوا في فعل المنكَرات والقبائح وكان ذلك من

أسباب ابتعادهم عن رحمة الله، ونيل رضاه: ﴿كَانُواْ لَا يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُواْ يَفْعَلُونَ﴾ [المائدة: 79].

التحلل والانحطاط الأخلاقي: يتحدث القرآن عن الظلم باعتباره مفهوماً عاماً يشمل الظلمَ والاعتداء على الغير والفسق والفجور والفساد والانحراف وكل الأعمال المنافية للأخلاق الدينية والإنسانية العامة.. وَيعتبر القرآنُ الظلمَ بالمعنى العامّ سبباً لهلاك المجتمع. يقول: ﴿فَلَوْلَا كَانَ مِنَ ٱلْقُرُونِ مِن قَبْلِكُمْ أُوْلُواْ بَقِيَّةٍ يَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْفَسَادِ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّنْ أَنجَيْنَا مِنْهُمْ وَٱتَّبَعَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مَآ أُتْرِفُواْ فِيهِ وَكَانُواْ مُجْرِمِينَ﴾ [هود: 116]، ويقول: ﴿وَكَمْ قَصَمْنَا مِن قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً وَأَنشَأْنَا بَعْدَهَا قَوْمًا ءَاخَرِينَ﴾ [الأنبياء: 11].

الوعد الإلٰهيّ بالنصر والعاقبة للمتقين: وهذا وعد معنوي وروحي كبير. يقول: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي ٱلزَّبُورِ مِنۢ بَعْدِ ٱلذِّكْرِ أَنَّ ٱلْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ ٱلصَّٰلِحُونَ﴾ [الأنبياء: 105]، وقوله: ﴿قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ ٱسْتَعِينُواْ بِٱللَّهِ وَٱصْبِرُوٓاْ إِنَّ ٱلْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ وَٱلْعَٰقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [الأعراف: 128]، وقوله: ﴿وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى ٱلَّذِينَ وَنُمَكِّنَ لَهُمْ فِي ٱلْأَرْضِ وَنُرِيَ فِرْعَوْنَ وَهَٰمَٰنَ وَجُنُودَهُمَا مِنْهُم مَّا كَانُواْ يَحْذَرُونَ﴾ [القصص: 5].

إذاً: فأحداثُ وروايات وقصص التاريخ الواردة في القرآن الكريم ـ والتي تزخر بالنشاط والحركية ـ يمكن أن تعطينا ملامحَ ورؤًى عامة لطبيعة السنن والقوانين التاريخية التي تتحكم في عملية التاريخ.

والساحة التاريخية ـ عموماً ـ كأيّ ساحة أخرى زاخرة بمجموعة من الظواهر، كما أنّ الساحة الفلكية، الساحة الفيزيائية، الساحة النباتية زاخرة بمجموعة من الظواهر، كذلك الساحة التاريخية زاخرة بمجموعة

من الظواهر، كما أنّ الظواهرَ في كل ساحة أخرى من الساحات لها سُنن ولها نواميس، ومن حقّنا أن نتساءل: هل هذه الظواهر أيضاً ذات سُنن وذات نواميس؟ وما موقف القرآن الكريم[1] من هذه السُّنن والنواميس؟ وما هو عطاؤه في مقام تأكيد هذا المفهوم إيجاباً أو سلباً، إجمالاً أو تفصيلاً؟»[2]. . .

وبما أنَّ القرآنَ الكريم لم يكن كتابَ علم أو اكتشاف، وإنَّما كان كتاب هداية وتغيير (وهنا تكمن صلته بالساحة التاريخية التي قدَّم فيها معالمَ واضحة للحركة التغييرية وللسُّنن المتحكمة بها)، فقد تحدَّث عن كثير من النُّظم والمعايير الموضوعية التي تضبط حركة الواقع البشري في

---

(1) ربما يعترض بعض المفكرين على إمكانية وجود قوانين تاريخية وسُنن موضوعية أشار إليها القرآن، باعتبار أنّ القرآن ـ كما يزعم هؤلاء ـ مجرد كتاب ديني يتحدث في أكثر آياته عن الغيب والآخرة والمعنويات والأخلاقيات بطريقة تاريخانية. . ولذلك فهو يشكل ـ بحسب تقديرهم ـ بديلاً عن قدرة الإنسان وفعله الإبداعي ونشاطه الخلاق في الحياة. . ولكن الواقع ليس كذلك، فالقرآن الكريم لم ينزل كتاب اكتشاف بل نزل ككتاب هداية وتوجيه. . وهو أيضاً لم يكن كتاباً مدرسياً، وإنما نزل على الرسول(ص) لكي يهدي الناس إلى الطريق المستقيم (طريق الخير والقيم الأخلاقية والسلوك القويم)، إذن فهو كتاب هداية وتغيير. ومن هنا نؤكد أنه من غير المنطقي أن نتوقع من هذا الكتاب السماوي أن يكون كتاباً علمياً أو ثقافياً أو إدارياً، لأنه كتاب هداية فحسب، صحيح أنّ القرآن الكريم فيه بعض الإشارات العلمية أو الإدارية أو غيرها. . ولكنها إشارات بالحدود التي تؤكد على البعد الإلٰهي للقرآن، وبقدر ما يمكن أن يثبت العمق الرباني لهذا الكتاب الذي أحاط بالماضي والحاضر والمستقبل والذي استطاع أن يسبق التجربة البشرية مئات السنين في مقام الكشف عن حقائق عديدة في الميادين العلمية المتفرقة، لكنّ هذه الإشارات القرآنية إنما هي لأجل غرض علمي من هذا القبيل فقط لا من أجل تعليم الفيزياء والكيمياء.

(2) للتوسع في هذا الموضوع يمكن مراجعة كتاب: «السنن التاريخية في القرآن»، الشهيد السعيد: محمد باقر الصدر، عن موقع: موسوعة آل الصدر على الإنترنت: http://alsadrsite.com/quranschool.html.

الحياة، وتتَّصل بطبيعة قدراته على إحداث عملية التغيير الفردي والتطور الإجتماعي في هذا الموقع أو ذاك . .

إذن عملية التغيير الاجتماعي ـ التي مارسها القرآن ومارسها النبي(ص) ـ لها جانبان من حيثُ صِلتها بالشريعة وبالوحي، هي ربانية، هي فوق التاريخ ولكن من حيث كونها عملاً قائما على الساحة التاريخية، من حيث كونها جُهدا بشرياً يقاوم جهوداً بشرية أخرى، من هذه الناحية يعتبر هذا عملاً تاريخياً تحكمه سنن التاريخ وتتحكم فيه الضوابط التي وضعها اللّه سبحانه وتعالى لتنظيم ظواهر الكون في هذه الساحة المسمَّاة بالساحة التاريخية. . ولهذا نرى أن القرآن الكريم حينما يتحدث عن الزاوية الثانية، عن الجانب الثاني من عملية التغيير يتحدث عن أناس، يتحدث عن بشر، لا يتحدث عن رسالة السماء، بل يتحدث عنهم بوصفهم بشراً من البشر تتحكَّم فيهم القوانين التي تتحكَّم في الآخرين[1].

وقد عبَّر القرآن عن ذلك في أمثلة كثيرة، فها هو يتحدث بعد انتصار المسلمين في غزوة أحد ـ في البداية ـ ثم تحول مجرى الحرب إلى خسارة لهم في النهاية. . : ﴿إِن يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ ٱلْقَوْمَ قَرْحٌ مِّثْلُهُۥ وَتِلْكَ ٱلْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ ٱلنَّاسِ﴾ [آل عمران: 140]. حيث يتحدث القرآن عن خسارة المسلمين وانكسارهم، طبعاً لم يقل بأن رسالة السماء هي التي خسرت المعركة؟! لأنها ـ كرسالة سماوية لا تهزم، باعتبارها فوق مقاييس النصر والهزيمة بالمعنى المادي، رسالة السماء لا تُهزم، ولن

(1) راجع: الشهيد محمد باقر الصدر، **السنن التاريخية في القرآن**، عن موقع: موسوعة آل الصدر على الإنترنت.

تُهزم أبداً، ولكن الذي يهزم هو الإنسان، الإنسان حتى ولو كان هذا الإنسان مجسداً لرسالة السماء؛ لأنّ هذا الإنسانَ تتحكم فيه سنن التاريخ وقوانين التاريخ المادية.. فحديث القرآن عن خسارتهم تعني أنّ قضية النصر والخسارة متصلة عملياً بضوابط وسنن التاريخ.

فالمسلمون عندما انتصروا في بدر فلأنَّ الشروطَ الموضوعية للنصر بحسب منطق سنن التاريخ قد انعقدت وتوافرت وانتصر المسلمون.. ولكنهم عندما خسروا المعركة في أُحد كانت الشروط الموضوعية في معركة أحد تفرض عليهم أن يخسروا المعركة (وهذه سنة تاريخية).. فالنصر إذاً له أسبابه وشروطه الموضوعية التي إذا لم تتوفر مادياً على أرض الواقع فلن يكون باستطاعة أحد ـ حتى مَنْ يَدينُ بالديانة السماوية ـ تحقيقُ النصر أو الفوز في أيّ معركة. فالله تعالى خلق الأسباب ووضع القوانين وبنى النظامَ الوجودي والكوني والحياتي على أسس ومعاييرَ وضوابط وعلل ومسبِّبات، فمن ينجح في اكتشافها وإدراكها والقبض عليها سيتمكن من تحقيق التفوق وأسبقية العلم والمعرفة، وامتلاك زمام المبادرة بقطع النظر عن كونه كافراً أم مؤمناً، ملحداً أم مشركاً.. وعندما يخسر المسلم المؤمن هنا أو هناك فالخسارة هي له وحْدَهُ. ورسالة السماء لم تخسر لأنّها باقية والله باق، وهذه الخسارة لها مقدماتها ومسبباتها، حيث إنَّ صاحبها لم يلتزم بقوانين التاريخ ولم يتعرف بعد على نواميس الوجود..

والقرآن الكريم ـ الذي يتحدث بكل صراحة وواقعية عن الخسارة ـ يهدد المسلمين الخاسرين (وهذه سُنّة أخرى هي سنّة الاستبدال التاريخي) بأنهم إذا لم يقوموا بدورهم التاريخي، وإذا لم يكونوا على

مستوى مسؤولية رسالة السماء وأداء الأمانة، فإنّ هذا لا يعني أنْ تتعطل رسالة السماء، ولا يعني أن تسكت سننُ التاريخ عنهم بل إنهم عندئذٍ سوف يُستبدَلون. . سنن التاريخ سوف تعزلهم، وسوف تأتي بأمم أخرى قد تهيأت لها الظروف الموضوعية الأفضل لكي تلعب هذا الدور، لكي تكون شهيدةً على الناس إذا لم تتهيأ لهذه الأمّة الظروفُ الموضوعية لهذه الشهادة، يقول: ﴿إِلَّا تَنفِرُوا۟ يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا وَيَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ وَلَا تَضُرُّوهُ شَيْـًٔا ۗ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾. . [التوبة: 39]، ويقول: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَسَوْفَ يَأْتِى ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ أَذِلَّةٍ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى ٱلْكَـٰفِرِينَ يُجَـٰهِدُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَآئِمٍ ۚ ذَٰلِكَ فَضْلُ ٱللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [المائدة: 54]. .

إذن، فالقرآن الكريم عندما يتحدث عن الجانب الثاني من عملية التغيير، يتحدث مع البشر في ضعفه وقوته، في استقامته وانحرافه، في توفّر الشروط الموضوعية له وعدم توفرها.

وفي موقع آخر يتحدث القرآن الكريم عن سُنّة أخرى تتصل بحديثنا السابق عن البناء العلوي والبناء التحتي، وهي سُنّة التغيير الداخلي قبل الخارجي. .

يقول: ﴿فَلَمَّا جَآءَهُمْ نَذِيرٌ مَّا زَادَهُمْ إِلَّا نُفُورًا ٱسْتِكْبَارًا فِى ٱلْأَرْضِ وَمَكْرَ ٱلسَّيِّئِ ۚ وَلَا يَحِيقُ ٱلْمَكْرُ ٱلسَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِۦ ۚ فَهَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ ٱلْأَوَّلِينَ ۚ فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا ۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَحْوِيلًا﴾ [فاطر: 43].

﴿وَلَوْ قَـٰتَلَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَوَلَّوُا۟ ٱلْأَدْبَـٰرَ ثُمَّ لَا يَجِدُونَ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا سُنَّةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلُ ۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ [الفتح: 22]، ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ ۙ﴾ [الأنفال: 53].

﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُوا۟ ٱلْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُم مَّثَلُ ٱلَّذِينَ خَلَوْا۟ مِن قَبْلِكُم ۖ مَّسَّتْهُمُ ٱلْبَأْسَآءُ وَٱلضَّرَّآءُ وَزُلْزِلُوا۟ حَتَّىٰ يَقُولَ ٱلرَّسُولُ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَعَهُۥ مَتَىٰ نَصْرُ ٱللَّهِ ۗ أَلَآ إِنَّ نَصْرَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ﴾ [البقرة: 214].

﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ ۗ﴾ [الرعد: 11].

تتحدث الآيات السابقة عن أن المحتوى الداخلي النفسي الروحي للإنسان هو القاعدة الأساس لأيٍّ بناء فوقي، والتغيير والتطور في أيّ مجال اجتماعي أو سياسي مرهون للبنية الداخلية القاعدية لهذا المحتوى. ولا يمكن ـ بالتالي ـ لهذا البناء العلوي أن يتغير (علّواً أو سقوطاً) إلاّ وفقاً لتغيّر القاعدة؛ حيث إنَّ الواقع الخارجي للإنسان، يصنعه داخل الإنسان، أي أنّه مرتبط بداخل الإنسان، بطبيعة فكره ووعيه ورؤيته للحياة والعالم من حوله، فإذا تغيَّر ما بنفس الإنسان أو الجماعة البشرية ككل، فإنّ الفردَ والمجتمع يتغيرون بحسب علَّة تغيرهم الأولى وهي هنا المحتوى الداخلي.

وهذا التغيير الداخلي هو سُنّة من سنن التاريخ والوجود، تلحق بكل الناس وتُهيمن على كل المجتمعات والحضارات حتى على المؤمنين برسالات السماء والمؤدّين لواجباتهم الدينية الروحية والعملية الذين يطلبون من الله ـ في الآية السابقة ـ أن يستثنيهم من قوانين التاريخ (**مسَّتهم البأساء والضَّراء حتَّى زُلزلوا. . ألا متى نصر الله؟**). ولكنه يردّ عليهم بأنّ قضيةَ النصر ليست ـ فوق تاريخية، وليست عفوية، وهي لا تأتي نتيجة المصادفات العشوائية ـ وإنما هي نتيجة جُهد ونشاط وتعب وعمل يومي. . وبالتالي لا يمكنهم (أي المؤمنين) أن يحققوا الفوز الأكيد والنصر المبين ويدخلوا الجنة إلّا بعد المرور بتجارب صعبة

وشاقة، والعيش في ظروف زلزالية ـ إذا صحَّ التعبير ـ هي امتحان لكم ولإرادتكم على الصمود والثبات، لكي تستطيعوا بالتدريج اكتسابَ القدرة العملية أن تكونوا أمّة وسطاً بين الناس.

إنَّ النصرَ الإلٰهيّ واقعٌ محسوس ومرتبط بمعرفة منطق وضوابط وسنن التاريخ. وحتى يصل الفرد أو المجتمع ككل إلى نيل راية النصر لا بدّ من الاطلاع الكامل على قوانينه وسُننه.

وهناك آيات أخرى تحدثت عن كيفية استنتاج الإنسان لسنن التاريخ ـ والخروج بنواميسَ وسنن كونية للساحة التاريخية كلها ـ من خلال عملية الاستقراء والنظر في أحوال الماضين، والتدبر في مختلف الحوادث والوقائع التاريخية.. يقول:

﴿أَفَلَمْ يَسِيرُواْ فِى ٱلْأَرْضِ فَيَنظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْۖ دَمَّرَ ٱللَّهُ عَلَيْهِمْۖ وَلِلْكَٰفِرِينَ أَمْثَٰلُهَا﴾.. [محمد: 10].

﴿أَفَلَمْ يَسِيرُواْ فِى ٱلْأَرْضِ فَيَنظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْۗ﴾ [يوسف: 109].

﴿فَكَأَيِّن مِّن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَٰهَا وَهِىَ ظَالِمَةٌ فَهِىَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا وَبِئْرٍ مُّعَطَّلَةٍ وَقَصْرٍ مَّشِيدٍ * أَفَلَمْ يَسِيرُواْ فِى ٱلْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَآ أَوْ ءَاذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَاۖ فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَٰرُ وَلَٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِى فِى ٱلصُّدُورِ﴾ [الحج: 45 ـ 46].

﴿وَكَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُم مِّن قَرْنٍ هُمْ أَشَدُّ مِنْهُم بَطْشًا فَنَقَّبُواْ فِى ٱلْبِلَٰدِ هَلْ مِن مَّحِيصٍ * إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى ٱلسَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ [سورة ق: 36 ـ 37].

يمكننا أن نستنتج من هذه الآيات أنّ القرآنَ الكريم الذي دعا الإنسان

للنظر وإعمال العقل في الآفاق والأنفس (الحاضر والمستقبل)، دعاه أيضاً إلى دراسة وتحليل مواقع التاريخ الذي مضى وانتهى، لكي يستخرج منه ضوابطَ لمجمل حركته الوجودية يمكن أن تكون صالحة للحاضر والمستقبل.. وهذا المفهوم القرآني يُعتبر ـ على حدّ تعبير الشهيد الصدر ـ فتحاً عظيماً للقرآن الكريم؛ لأنَّ القرآن ـ وفي حدود علمنا واطّلاعاتنا ـ كان أولَ كتاب عرفه الإنسان أكَّد على هذا المفهوم، وكشف عنه وأصرَّ عليه، وقاوم ـ بكل ما لديه من وسائل الإقناع والتفهيم ـ النظرة العفوية أو النظرة الغيبية الاستسلامية السكونية الجامدة التي كانت تقوم بتفسير الأحداث والتحولات والوقائع التاريخية من حيث كومة من الأحداث المتراكمة فوق بعضها البعض، تفسَّر على أساس الصدفة تارة، وعلى أساس القضاء والقدر والاستسلام لأمر الله تارةً أخرى. ولكنّ القرآن رفض ـ من خلال الآيات السابقة ـ تبنِّي هذه الرؤية التواكُلية الغيبية، ونبَّه العقلَ البشري إلى أنّ للساحة التاريخية ضوابطَ وسنناً، ولها قوانينها وأنظمتها الذي ينبغي عليه اكتشافها ومعرفتها من أجل فاعليته وتأثيريته النوعية في الحياة. وما لم يتعرف عليها ويتحكم بها فإنها ستنقلب عليه.

وهذا الفتح القرآني هو الذى مهَّد إلى تنبيه الفكر البشري بعد ذلك بقرون إلى أن تُجرى محاولاتٌ لفهم التاريخ فهماً علمياً بعد نزول القرآن بثمانية قرون، بدأت هذه المحاولات على أيدي المسلمين أنفسهم، حيث قام ابن خلدون بمحاولة دراسة التاريخ وكشف سننه وقوانينه، ثم بعد ذلك اتّجه الفكر الأوروبي فى بدايات ما يسمَّى بعصر النهضة، لكي يُجسد هذا المفهوم الذي ضيعه المسلمون، والذي لم يستطع المسلمون أن يتوغلوا إلى أعماقة.. هذا المفهوم أخذه الفكر الغربي فى بدايات عصر النهضة واستفاد منه، وقدم أبحاثاً متنوعة ومختلفة حول فهم

التاريخ، وفهم سنن التاريخ وهناك مدارس متعددة، كل واحدة منها تحاول أن تحدد نواميس التاريخ.

وقد تكون المادية التاريخية أشهرَ هذه المدارس وأوسعها تغلغلاً وأكثرها تأثيراً في التاريخ نفسه.. إذن، كلّ هذا الجهد البشري في الحقيقية هو استمرار لهذا التنبيه القرآني. ويبقى للقرآن الكريم مجده في أنه طرح هذه الفكرة لأول مرة على الساحة، ساحة المعرفة البشرية.

إذاً، يمكن أن نصل ممَّا تقدم ذكرُه إلى أنّ مجرى تكامل التاريخ ليس هو الصراع الطبقي والمادي والنفعي، بل هو الصراع الإيديولوجي والعقائدي والإلٰهيّ والإيماني. وهذه الحركة الميكانيكية الطبيعية لتكامل التاريخ، وانتصار الطيِّبين والصالحين والمناضلين في طريق الحق.

وأما الوجهة والسير الطبيعي والحقيقي لهذا الانتصار ـ ولكل ما يمكن أن ينجز ويتحقق في طول التاريخ ويتطور ويتكامل ـ ويصل إلى غايته في النهاية هو تجلِّي الربوبية الإلٰهية، وظهور رحمته التي تقتضي تكامل الموجودات، وليس مجرد العدالة الإلٰهية التي تقتضي جبرانَ التعديات. وبعبارة أخرى إنَّ ما وعد الله به هو ظُهور الربوبية والرَّحمة والكرم الإلٰهي، لا مُجرد ظهور نقمته وجبروته[1].

ـ العقل والإدراك العقلي كأساس للمعارف البشرية:

تحدثنا في قسم سابق عن العقل، وجدلية العلاقة بينه وبين الوحي (النص) التي شَغلَت ـ ولا تزال ـ حيّزاً كبيراً من اهتمام المفكرين والفلاسفة من حيث تحليلُها وإدراكها. وأكدنا أنّ الإسلامَ دينُ العقل،

---

(1) الشهيد مرتضى مطهري، **المجتمع والتاريخ**، ص159 ـ 160.

وأنّ أيَّ حكم يتعارض مع المصلحة الإنسانية لا بدَّ وأن يَؤُول بالمنطق العقلي لمصلحة وجود وتكامل الإنسان في الحياة.

ولكنّ السؤال: ما هي أصول المعرفة البشرية؟ هل هي عقلية، أم مادية؟ وما هو المبدأ ـ أو جملة المبادىء ـ التي تنتهي إليها المعارف البشرية في التعليل، ويمكن اعتبارُها مقياساً أولياً عاماً لتمييز الحقيقة عن غيرها؟.

في الواقع تعتبر قضية المعرفة البشرية من أهم الإشكاليات التي ناقشها واهتمّ بها جمهور الفلاسفة عبر التاريخ، والمشكلة التي تنطلق من خلال هذه المعرفة هي في البحث عن أصل المعرفة.

وقد ظهرَت تاريخياً مذاهبُ عدَّة حاولَت الإجابة على تلك الأسئلة التأسيسية. منها المذهب التجريبي القائم على أولوية التجربة والمادة على كل شيء، وأنّ الإنسان حين يكون مجرّداً عن التجارب ـ بمختلف ألوانها ـ لا يعرف أية حقيقة من الحقائق مهما كانت واضحة. ولذا فهو ـ أيِ الإنسان ـ يُولد خالياً من أيّ معرفة فطرية. ويبدأ لاحقاً بالتدرج في مراحل وجوده بإدراك حياته ومحيطه اكتساباً عبْر التجارب المتنوعة التي كلما اتَّسعت، اتَّسع معها علمه ومعرفته.

أمَّا المذهب العقلي، فهو بعكس المذهب التجريبي، يُقسّم أصحابه المعارف البشرية إلى قسمين أو طائفتين، إحداهما معارف ضرورية أو بديهية، ويقصد بالضرورة هنا أنّ النفس تضطر إلى الإذعان بقضية معينة من دون أن تطالب بدليل أو تُبرهن على صحتها، بل تجد من طبيعتها ضرورة الإيمان بها إيماناً غنياً عن كل بينة وإثبات، كإيمانها ومعرفتها بالقضايا الآتية:

ـ (النَّفي والإثبات لا يُصدقان معاً في شيء واحد).

ـ (الحادث لا يُوجد من دون سبب)[1].

ـ (الصفات المتضادة لا تنسجم في موضوع واحد).

ـ (الكلّ أكبر من الجزء).

ـ (الواحد نصف الاثنين).

والقسم الثاني معارف ومعلومات نظرية مستندة إلى المعارف الأولية الضرورية، بحيث إنه لو سُلبت تلك المعارف الأولية من الذهن البشري لم يستطع التوصل إلى معرفة نظرية مطلقاً. وهذه المعارف النظرية هي

---

(1) تعتبر هذه القضية الفلسفية أساساً لكل العلوم والمعارف البشرية (قانون ومبدأ العليّة). حيث إنّ كل معرفة تتولد عن معرفة سابقة حتى يتنهي التسلسل الصاعد إلى المعارف العقلية الأولية التي لم تنشأ عن معارف سابقة، وتعتبر لهذا السبب العلل الأولى للمعرفة. وهذه العلل ـ كما يتحدث عنها السيد الصدر ـ على نحوين: إحداهما ما كان سبباً لقسم من المعلومات. والأول هو مبدأ عدم التناقض، فإنَّ هذا المبدأ لازم لكل معرفة وبدونه لا يمكن التأكد من أنّ قضيةً ما ليست كاذبة مهما أقمنا من الأدلة على صدقها وصحتها، لأنّ التناقض إذا كان جائزاً فمن المحتمل أن تكون القضية كاذبة في نفس الوقت الذي نحاول البرهنة على صدقها، ومعنى ذلك أنَّ سقوط مبدأ عدم التناقض يعصف بجميع قضايا الفلسفة والعلوم على اختلاف ألوانها. والنحو الثاني من المعارف الأولية هو سائر المعارف الضرورية الأخرى التي تكون كل واحدة منها سبباً لطائفة من المعلومات.

أما بالنسبة لقانون العِلِّية فإنّه من المستحيل إثباته بالطرائق المادية الحسية، لأنّ النظرية الحسية تعجز كلياً عن إعطاء تعليل صحيح للعلية كفكرة تصورية، كما أنّها تعجز عن البرهنة على العلية كمبدأ وفكرة تصديقية؛ حيث إنَّ التجربة لا يمكنها أن توضح لنا إلا التعاقب بين ظواهر معينة، فنعرف عن طريقها أنّ الماء يغلي إذا صار حاراً بدرجة مائة، وأنه يتجمد حين تنخفض حرارته إلى الصفر، وأما سببية إحدى الظاهرتين للأخرى والضرورة القائمة بينهما فهي مما لا تكشفها وسائل التجربة مهما كانت دقيقة ومهما كررنا استعمالها. ومن المعروف أنه إذا انهار مبدأ العليّة انهارت معه جميع العلوم الطبيعية.

عدَّة قضايا لا تُؤمن النفس بصحتها إلّا على ضوء معارف ومعلومات سابقة، فيتوقف صدور، الحكم منها في تلك القضايا على عملية تفكير واستنباط للحقيقة من حقائق أسبق وأوضح منها كما في القضايا الآتية:

- (الأرض كروية).
- (الحركة سبب الحرارة).
- (التسلسل ممتنع).
- (الفلزات تتمدد بالحرارة).
- (زوايا المثلث تساوي قائمتين).
- (المادة تتحول إلى طاقة).

وحتى يصل العقل البشري إلى استنباط معرفة نظرية من معارف سابقة لا بدَّ له من بذل جهد تفكيري لكي يصل إلى اكتساب تصديق وعلم جديد من معارفه القبْلية السابقة[1].

بناءً على ذلك، يَعتبر المنهجُ العقلي أنّ المقياس البشري هو المعارف العقلية الضرورية، ويعتبرها الميزان والمعيار الذي تقاس به صحة أو خطأ كل فكرة. وبموجب ذلك يصبح ميدان ومجال عمل

---

(1) يمكن أن نضرب على ذلك المثل التالي الذي يعالج قضية «حدوث المادة». فإنّ الإنسان ـ في مواجهة هذه القضية ـ لديه جانبان، الأول: هو صفة الحدوث، والثاني، هو الشيء الذي يريد أن يتحقق من اتصافه بتلك الخاصية وهي (المادة). والذهن هنا يربط بين الأمرين ليقرر أنّ حركة المادة هي صلة الوصل بين الحدوث والمادة، وأنّ حركة المادة هي التي جعلتنا نعتقد بأنها حادثة لأنّنا نعلم أنّ كل متحرك هو حادث. فالحركة الجوهرية ـ التي هي حقيقة معروفة ـ تقرر أنّ المادة حركة مستمرة وتجدد دائم، والذهن هو الذي وضع اليد على تلك الحقيقة وجعلها همزة الوصل ـ كما ذكرنا ـ بين المادة والحدوث. فالمادة حادثة لأنها متحركة ومتجددة، وكل متجدد حادث.

المعرفة البشرية أوسع نطاقاً من حدود الحس والتجربة، لأنه يجهز الفكر البشري بطاقاتٍ تتناول ما وراء المادة من حقائق وقضايا ويحقق للميتافيزيقا والفلسفة العالية إمكان المعرفة[1].

وعلى عكس المذهب التجريبي، فإنّ المذهب العقلي يُبعد مسائل الميتافيزيقا عن مجال البحث المادي لأنها قضايا ومعارفُ لا تخضع للحسابات المادية التجريبية، ولا يمتد إليها الحس العلمي القائم على القوانين المادية القائمة بدورها على التجارب. حيث لا يمكن ـ على ضوء ذلك ـ التأكد من نفي أو إثبات ما دامت التجربة هي المقياس الأساسي الوحيد عند المذهب التجريبي المادي.

ويؤكد العقليون (أتباع المذهب العقلي) أنّ الفكر لو كان محبوساً في حدود التجربة المادية ـ ولم يكن يملك معارفَ مستقلّة عن التجربة ـ لمَا أُتيح له أن يحكم باستحالة شيء من الأشياء مطلقاً، لأنّ الاستحالة ـ بمعنى عدم إمكان وجود الشيء ـ ليس مما يدخل في نطاق التجربة[2]. ولا يمكن للتجربة أن تكشف عنه، وقُصارى ما يُتاح للتجربة أن تدلل عليه هو عدم وجود أشياء معينة، ولكنّ عدم وجود شيء لا يعني استحالته، فهناك عدة أشياء لم تكشف التجاربُ عنها بل دلَّت على عدمها في نطاقها الخاص. ومع ذلك، فنحن لا نعتبرها مستحيلة ولا نسلب عنها إمكان الوجود كما نسلبه عن الأشياء المستحيلة، فكم يبدو الفرق جليّاً بين اصطدام القمر بالأرض أو وجود بشر في الكواكب أو وجود إنسان يتمكن من الطيران لمرونة في عضلاته من ناحية، وبين

---

(1) السيد محمد باقر الصدر، **فلسفتنا**، ص 63، دار الكتاب الإسلامي، طهران.

(2) السيد محمد باقر الصدر، **فلسفتنا**، ص 69 ـ 70.

وجود مثلث له أربعة أضلاع ووجود جزء أكبر من الكلّ، ووجود القمر حال انعدامه من ناحية أخرى. فهذه القضايا لم تتحقق ولم تقم عليها التجربة. ولكنّ القسم الأول منها واردٌ وجائز الوقوع، أما الثاني منها فهو معدوم الوقوع ولا يمكن حدوثه ووجوده مطلقاً. من هنا، نخلص إلى النتيجة التالية وهي: إنَّ حُكمنا القاضيَ باستحالة الوقوع لا يمكن تفسيره إلّا على ضوء العقل من خلال معارفه العقلية القبلية المستقلّة عن التجربة[1].

طبعاً لا ينكر العقليون ـ أتباع المذهب العقلي ـ أهمية التجربة وضرورتها الحيوية، وفضلها العظيم على الإنسانية جمعاء، ومدى خدمتها في شتى ميادين ومواقع العلم، ولكنهم يختلفون مع المذهب التجريبي في كون التجربة ليست المقياسَ الأول والأوحد للأفكار والمعارف الإنسانية، بل المقياس هو هذه المعلومات الأولية العقلية الموجودة بالقوة في النفس، والتي نكتسب على ضوئها جميع المعلومات والحقائق الأخرى، حتى أنّ التجربة ذاتها محتاجة إلى ذلك المقياس العقلي. وهي (التجربة) يمكن أن تكون عاملاً مساعداً لإظهار فعالية التصورات والأفكار الفطرية (تكاملها وتصاعدها في شروط وخصائص معينة).

---

(1) ترتكز كل العلوم في الحياة والطبيعة على عدة معارف عقلية لا يمكن للعلم إلّا التصديق بها والخضوع لمقتضياتها، ومن دونها لا قيمة تجريبية وحقيقية للعلوم كلها، وهذه المعارف العقلية هي:

- مبدأ العليّة بمعنى امتناع الصُدفة، ذلك أنّ الصدفة لو كانت جائزة لمّا أمكن للعالم الطبيعي أن يصل إلى تعليل مشترك للظواهر المتعددة التي ظهرت في تجاربه.
- مبدأ الانسجام بين العلّة والمعلول الذي يقرر أنّ الأمور المتماثلة في الحقيقة لا بدّ أن تكون مستندة إلى علة مشتركة.
- مبدأ عدم التناقض الحاكم باستحالة صدق النفي والإثبات معاً.

وقد ناصرتِ الماركسية ـ كرؤية ومنهج مادي في النظرية والممارسة ـ المذهب التجريبي، واعتبرت أنّ الحس هو نقطة الانطلاق للمعرفة، وأنّ التجربة هي المقياس الموضوعي للحقائق والأشياء، والدرجة العالية لها هي تكوين مفهوم علمي ونظرية تعكس الواقع التجريبي بعمق ودقة.

ثانياً ـ أهم مواقفه ورؤاه في بعض القضايا والإشكاليات الفكرية والسياسية السائدة

1 ـ نظرته للتراث العربي والإسلامي:

لا يقف الدكتور طيّب تيزيني موقفاً سلبياً بالمُطلق من إشكالية «التراث»، فهو ـ وإن كان لا يُخفي الْتزاماتِه الفكرية وقناعاته الأيديولوجية في أهمية المنهج المادي الماركسي والمادية التاريخية في قراءة وتحليل قضية كبرى في حجم قضية التراث والنهضة وغيرها ـ يبدو واعياً ومتفهماً لضرورة وأهمية توظيف التراث (وتأويله) بطريقة يخدم بها مرحلتنا وقضايانا المعاصرة، ويتيح لنا أن نكتسب مشروعيّتنا أمام مَنْ يخاطبنا.

ولا شكّ أنّ التصديَ لهذا التراث في المرحلة المعاصرة يطمح في الوصول إلى مثل هذه الشرعية. ولكنّ التصدي للتراث ليس أمراً أيديولوجيا فقط، بحسب التيزيني، وإنما هو أمر نظري أكاديمي أيضاً، بمعنى: إنَّنا إذ نتصدَّى للقضية التراثية لا ننسى المرحلة المعاصرة التي نعيشها، والتي تكتسب قانونيتها منها نفسها، انطلاقاً من أنّ كل مرحلة اجتماعية تاريخية تمثل مرحلة نوعية لها خصوصيتها النسبية، ولها إشكالياتها وتساؤلاتها، ولها مكتسباتها، وظروفها.. وبالتالي، فإننا

عندما كنا ندعو إلى الثورة الاشتراكية، فإننا لسنا بحاجة أساساً للعودة إلى التراث لكي يمنحنا مشروعيتنا، ولكن على صعيد الواقع التطبيقي، أي حينما نواجه الجماهير العربية، فإنّنا لا بدّ واجدون أنفسنا أمام ضرورة التصدي لهذه القضية، أيْ قضية اكتساب المشروعية التاريخية والجماهيرية.

ويتابع الدكتور طيّب رؤيته للقضية التراثية معتبراً أنّ هذه المرحلةَ المعاصرة في أُفقها الناهض يمكن أن ننظر إلى قضية التراث من خلالها. والنظر إلى التراث هنا يعني أولاً أننا حينما نعود إلى الماضي والحاضر إنما نعود إليهما ضمن الأفق النظري المنهجي المُتاح لنا في إطار هذه المرحلة؛ أي أنَّ المعاصَرة هي التي تُحدد لنا المستوى ـ الأداة التمهيدية ـ التي ننطلق منها في فهمنا لقضية التراث أولاً. وثانياً، إنّ هذه المرحلة المعاصرة في أفقنا الناهض هي التي تحدد لنا أيضاً النسق الإيديولوجي الذي نتوجه من خلاله إلى هذه المشكلة. وبطبيعة الحال، فإن كل فئة اجتماعية وكل طبقة اجتماعية عربية فعلت ذلك فهي تنطلق من مستوى تصورها النظري وتصورها الإيديولوجي ـ أي موقعها ـ الذي تمارسه. وهذا الأمر ينطبق أيضاً على القوى الجديدة في الوطن العربي التي تمارس الحق نفسه.. ولكنّ الفرق الأساسي بين هذه المجموعة الأولى يكمن في أنّ القوى الناهضة الجديدة تنطلق من رؤية علمية تمثل فعلاً الحقيقة النقدية في عصرنا الراهن تلك التي تتمثل في ما سمَّيته بالنظرية الجدلية التراثية التاريخية.

وهذا التراث الهائل الذي ندرسه ونعيشه لم يكن ـ كما يرى تيزيني ـ حيادياً، وهذا أمر يصحّ أيضاً على كل تراث إنساني. والأسلاف كذلك

لم يكونوا محايدين انطلاقاً من أنّهم مارسوا نوعاً اجتماعياً معيّناً على الصعيد الاجتماعي أو السياسي أو الثقافي.

فظاهرة الحياد، موضوعياً ليست موجودة ـ أو من الصعب أن نجدها في الأصل ـ عند أية جهة. إنما مفهوم الحياد هو الذي ظهر في شكل من أشكال التعمية الاجتماعية. أما الحياد، واقعاً فليس له وجود. والتراث مظهر من مظاهر الوجود الإنساني ـ الاجتماعي. وقبل كل شيء يدعو طيّب تيزيني إلى ضرورة التمييز بين التراث والتاريخ، بمعنى أنّ التراث والتاريخ لا يمثلان الشيء نفسه.

وعلى هذا الصعيد، فقد حدّد تيزيني لنفسه ـ كباحث في تاريخ التراث ـ ما أسماه بـ«الحدث الاجتماعي»؛ أيْ أنّ الإنسان يقوم بدور اجتماعي ما، يصنع حدثاً ما وهذا الحدث (الاجتماعي) حين يتجاوز اللحظة التي تم فيها يكون قد دخل في الحدث التاريخي؛ أيْ تجاوز تموضُعه الاجتماعي.

إلّا أنّ الاجتماع يبحث في الحدث الاجتماعي، في منشأ هذا الحدث، في تنوعه وفي اكتسابه أنساقه الاجتماعية وتكوينه الداخلي. ولكنْ حالما ينقضي هذا الحدث ويدخل في عملية الصيرورة، يتحول إلى حدث تاريخي. وهنا، يجب على التاريخ أن يجد نفسه أمام مهمة دراسة هذا الحدث الاجتماعي.

أما الحدث التراثي، فهو القاسم المشترك بين المرحلة المعاصرة والمرحلة الماضية.

ومن هنا، فإنّ الحياد فيه ليس وارداً، انطلاقاً من أنّ هذا الحدثَ الإنساني بصيغه الثلاث: الاجتماعية والتاريخية والتراثية، حدثٌ أنتجه

أناس فاعلون لهم قضاياهم ومشاكلهم ومكتسباتهم وإشكالاتهم الخاصة، الاجتماعية والسياسية والأخلاقية والثقافية.. وبالتالي، فإنّ النزعةَ التحليلوية التي أتيتُ عليها تمثل موقفاً خاطئاً على الصعيد النظري العلمي، لأنها تريد لهذا الحدث الاجتماعي والتاريخي والثقافي أن يبحث من موقع بعيد عن سياقه الذي اكتسبه.

والمسألة هنا، ليست ـ كما يؤكد تيزيني ـ في أن نُجرِّد الحدث الاجتماعي من سياقه التاريخي، أو ننزعَ عنه أطُرَه التي اكتسبها ضمناً، منطلقين من موقع توثيقي، فالحياد هنا غير وارد، وتراثنا مليء بالإشكالات، كما نحن الآن، إلّا أنّ المسألة هي: من أيِّ موقع منهجي نستطيع دراسة هذه الظاهرة دراسة علمية؟! فالخلاف هنا ليس بين أن نكون حياديين أو لا حياديين، إنما الخلاف هو: من أيِّ موقع يمكن أن نكون مُتحزِّبين، وفي الوقت نفسه متمسكين بالحقيقة العلمية؟! فهذا يعني أنّ «التحزُّب» يمكن أن يكون مندرجاً في إطار النزعتين: النزعة العلمية النقدية، وبالتالي، فهو تحزُّب للحقيقة التاريخية والاجتماعية، التراثية، كما يمكن أن يكون تحزّباً لا ينطلق من واقع الحال، وإنَّما من واقع يعمل على تزوير هذه الأنساق الثلاثة. فالحياد ليس أكثر من وهْم.

ومن المُؤسف أنّ الكثيرَ من الباحثين العرب وقعوا تحت تأثير السلفوية والعصْروية، والتلفيقوية والمركزية الأوروبية حين قالوا: علينا أن نرفض كلّ ما من شأنه التمهيد والأدْلجة لهذا الذي نسميه تاريخاً وتراثاً عربياً، ونبحث في هذه المسائل من موقع أكاديمي، حيث تتحدد مهمة الباحث التراثي هنا ـ أولاً وآخراً ـ في اكتشاف الوثائق وضبطها،

وإخراجها للناس لكي نقول في النهاية: إننا قمنا بواجبنا تجاه الموروث العربي. وبطبيعة الحال، هذا غير سليم ولا صحيح.

وتمثل هذه الرؤية عند تيزيني ـ والتي يعتبرها بمثابة ألف باء الدخول إلى المشكلة التراثية الحقيقية ـ دعوةً صريحة للخوض في مسألة المنهج؛ أي في دراسة هذا التراث وفي إعادة ضبطه وتقويمه وتقديمه. وهنا يؤكد ـ على سبيل المثال ـ أنّ الشاعر والمفكر السوري «أدونيس» قال في أحد أجزاء كتابه «الثابت والمتحول» إنّه يريد أن يبحث في الشِّعر العربي ليس من موقف مسبق، وإنما يريد أن يولِّد الموقفَ المنهجي من هذا التراث نفسه؛ أيْ أن يكتشف السياق التاريخي التراثي دون أية نظرة مسبقة.

والحقيقة أنّ هذا الموقفَ يثير إشكالاً أساسياً في قضية المنهج. فأدونيس يرى ضرورة الإقبال على التراث الشعري العربي دون أي رؤية مُسبقة، ويقول أيضاً: إن محاولة دراسة التراث من موقف مسبق يُسيء إلى التراث نفسه. وهذا الكلام، حقيقةً، وجه من أوجه إحدى المنهجيات، فهو إذن، يمارس منهجية معينة، إنه ـ هو نفسه ـ ينطلق من موقف مسبق في رؤية هذا الموروث الشعري.

الجانب الآخر من المسألة هو أنّ القضيةَ تكمن في أنّ هذا السياق الذي يريد «أدونيس» دراسته يؤدي، بدوره إلى موقف منهجي معين.

مشكلة أخرى: منهجية علمية، أو يراد لها أن تكون علمية معاصرة، هي نفسها وليدة هذا السياق، وبالتالي، فإنذ المنهجية العلمية لا تمثل أمراً مُقحماً على السياق نفسه. . قد تمثّل امتدادا طبيعياً ومنطقياً للسياق التراثي التاريخي.

وبالنَّظر إلى ما تقدَّم يرى طيِّب تيزيني ضرورة القيام بالحسم الأوليّ في قضية المنهج قبل الإقبال على العملية، وهذا لا يعني القول: إننا اخترنا هذا المنهج، وعلينا أن نقبله لدراسة التراث العربي، وإنما نستطيع التوصل إلى أنّ هذه المنهجية هي التي ولَّدت تاريخية تراثية، وبالتالي، فإنها هي القادرة على العودة إلى الموروث لتفْنيَ نفسها عبر اكتشافها هذا الموروث.

ويعود الدكتور طيِّب ـ في سياق الحديث عن التراث ـ للتذكير بما قد سبق أنِ اهتمَّ به ودَعا إليه على هذا الصعيد، وهو الموقف الجدليّ التاريخي التراثي الذي يعني ـ بحسب رؤية قائله ـ أن نكتشف أولاً الحدث الاجتماعي في سياقه الذاتي، أيْ كما نشأ هو بذاته، ولكن عبر تولُّده، وبالتالي، عبر امتداده تاريخياً وتراثياً.

هذه العملية المركّبة والمعقدة (الانتقال من الجزء الاجتماعي إلى الجزء التاريخي إلى الجزء التراثي، ثم الانتقال من الكُلّ الاجتماعي إلى التاريخي فالتراثي) مسألة منهجية، وقد تولَّدت تاريخياً، لذا، فإن المنهج هنا غاية في الأهمية لأنه لا يضيء لنا المشكلة التي نتصدى لها.

إذاً، فالمشكلة التراثية منعقدة أساساً في طبيعة المنهج الذي نحاول أو نعمل على إيجاده.. وهذه قضيةٌ ولا شكَّ شائكة وذاتُ أبعاد مركبة ومعقدة، فهي ذات بُعد منهجي ثم ذات بُعد تطبيقي ـ والبُعد التطبيقي يكمن في اكتشاف المنهج ممارساً، وإلّا فإننا سوف نرتدُّ إلى ظاهرة التأملوية التي تحيلنا بدورها الى «سرير بروكوستا» الشهير، الذي يتصدى لضحاياه، من الرجال والنساء، فيأتي بهم إلى سريره ويقص ما يزيد عنه أو يمُطُّ ما ينقص عن طول هذا السرير حفاظاً على التطابق القسري بين الضحية والسرير.

فالمسألة المنهجية إذن، هي أيضاً ذات بُعد، تطبيقي في المنهج في أيّ سياق جاء؛ أيْ أنّ ممارسةَ المنهج ممارسةً تطبيقية على الصعيد الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والثقافي أمرٌ ذو أهمية بالغة. ولا شكّ في أن المناهج متعددة ولكنني أعتقد أنّ المنهج الأكثر قدرة ـ على الأقل في المرحلة الراهنة ـ هو هذا الذي نعرفه: بـ«الجدلية التاريخية التراثية».

2 ـ رؤيته لقضية الحداثة:

ينظر الدكتور تيزيني إلى إشكالية «الحداثة» نظرةً عقائدية مُحمّلة بحمولات إيديولوجية كبيرة، ويعتبر أنّ «الحداثة» لا تفصح عن نفسها إلّا من حيث كونها ـ ضمن احتمالات متعددة ـ وعياً أيديولوجياً مراوغاً ومُخاتلاً، يراوغ ويخاتل على وظيفتها «الاستشراقية»؛ بحيث تبدو هذه الوظيفة تأكيداً على ضرورة إلحاق «الشرق اللّاعقلاني: بذاك الغرب؛ وما ذلك إلاّ في سبيل «تَمدينه وتحْضيره» بحدود ثنائية «السيّد والعبد» الهيجلية.

ومن ثمّ، قد تتضح الحداثة هنا بطابع يقوم على الازدواجية الوظيفية. فهي من طرف، تعبّر عن النهوض الأوروبي الرأسمالي منذ عصر الأنوار وربما حتى التسعينات من هذا القرن (يبقى هذا التحديد نسبياً وخاضعاً في تغيره لتغير البلدان الأوروبية ذاتها). ومن طرف آخر، تشترط ضرورة إلحاق «العالم الآخر ـ غير الأوروبي» بالغرب عموماً، بوصفه «خزاناً لا ينضبُ من المواد الأولية والقوى البشرية». وبهذا، تتحدد العلاقة بين الحداثة الغربية (مشروع التحديث الرأسمالي) وبين (ما قبل الحداثة الشرقية) على أساس طرفين غير متكافئين؛ مما

ينطوي على تناقض منطقي وجدلي من طرف واحد: وهو أنّ المشروعَ المذكور قادر على الإحاطة بـ«ما قبل الحداثة الشرقية» من موقع هيمنة تتصاعد عُمقاً وسطحاً، بحيث إنّه ينتهك ويخترق ليظهر بوجه آخر مضاد، هو وجه الغازي القاتل والقامع لـ«تحديث الشرق» بإنهاء مرحلة «ما قبل حداثته».

ويؤكد تيزيني هنا أنّ الحداثةَ الغربية (وهي التي نشأت ثُم تبلورت في شرط تاريخي تمثل بتصاعد التفاوت الطبقي والتهميش السياسي والسوسيو ـ ثقافي) تحوّلت ـ شيئاً فشيئاً ـ إلى أداة قامعة لضحايا ذلك التفاوت وهذا التهميش، وأخرجتهم بدرجات مختلفة من دائرتهم وألحقتهم في دائرة «اللاّعقلانية» و«اللاّتقدم» و«التشاؤم التاريخي» و«اللاّعلم»، وربما كذلك وبمعنى محدد «اللاّتاريخ ـ التاريخ ما قبل الرأسمالي». بل لعلّنا نقول: إنّه بفضل التاريخ الرأسمالي الحداثوي الآخذ في التوحّش والهمجية تخرجُ تلك «الضحايا» من التاريخ الذي أنتجته هي، وقام هو على أكتافها.

إذاً نشأت الحداثة في العالم الغربي أولاً بعد أن تشكَّلت مجموعة منظومات معرفية وأيديولوجية أسّست ـ معرفياً وأيديولوجياً ـ لتلك التحوّلات التاريخية والمتغيرات الفكرية والعلمية الهائلة، لترتدَّ هي نفسها على ذاتها (أيْ هذه التحولات) وتجعل منها مثلاً نظرية وقيمة عليا وثابتة. فالانطلاق من مفهوم لـ «التقدم» المطّرد بخط مستقيم لا يلوي على شيء، ومن ثقة مطلقة تداني الجبريّة بـ«العقل والعقلانية»، ومن «عِلْم» كلّي القدرة، إضافة إلى الانطلاق من مبدأ «الحرية والمساواة المدنيتين»، أفضى ـ كل ذلك مجتمعاً ـ إلى تكوين «نماذج أساسية

استراتيجية» عمّمت في سائر الحقول المجتمعية، سواء منها المادية أو الثقافية والروحي.

ويتابع تيزيني رؤيته النقدية لمفهوم الحداثة مؤكداً على أنه تمَّ النظر ـ ومن موقع هذه النماذج ـ إلى «الآخر» القابع وراء أوروبا بالاعتبارين النظري والقيمي، ويضع يده هنا ـ كما يقول ـ على الأقل، على واحد من المفاصل التي انطلقت منها الحركةُ الاستشراقية الغربية الحديثة. ويرى في هذه الأخيرة ـ بواحد من أوجهها الكبرى الحاسمة على الأقل ـ تشخيصاً وتخصيصاً «شرقياً» لـ «النزعة المركزية الأوروبية»، التي كانت قد أفصحت عن نفسها، على نحو أولي، لدى هيجل.

ومن الدّال الطريف، في هذا الحقل، أن نتبين الحركة الاستشراقية المذكورة في نزوعها الأيديولوجي التسويفي إلى إظهار «الثقافة الغربية» كبنية واحدة ذات نسق واحد وبعد واحد، هو ذاك الذي يقوم على التمويه على «الغرب» كما على «الشرق» كليهما.

إنّ الحركة إيّاها ـ وهي من ثمار «الحداثة» و«المشروع الحداثوي الغربي» ـ تقدّم «الغرب»، بوصفه تلك البنية، لشعوب الغرب ذاتها ولشعوب الشرق، بقدر ما تقدّم «الشرق» بنية واحدة وذات نسق واحد وبُعد واحد لشعوب الغرب. فتُنجز، بذلك، وعياً أيديولوجياً وهمياً وتوهيمياً يضع الفريقين المذكورين، الغرب والشرق، في موضع التقابُل والتَّضاد «المؤسّسين إبستيمولوجيا».

وينتقد طيِّب تيزيني ـ في سياق رؤيته للحداثة ـ المفكرَ الفلسطيني إدوارد سعيد معتبراً أنّ هذا الأخير قد وقع في خطأ كبير حين نظر إلى «الغرب» و«الثقافة الغربية» على نحو ميتاواقعي وميتاتاريخي، ومن ثمَّ،

رأى في «الحداثة الغربية» خطّاً ناظماً وضابطاً للغرب كله، بتشكيلاته الفئوية والطبقية والإثنية المتعددة والمتنوعة؛ حيث يتابع سعيد موقفه هذا، في كتابه حول الاستشراق، ملاحظاً أن «كل الغربيين» نظروا إلى «الشرق» بمرآة واحدة، هي مرآة «العقل الاستشراقي الحداثوي»، أي العقل العقلاني النقدي الصّارم. وإذا كان (البعض) منهم قد حاولوا أن يشذّوا عن الموقف، فإنهم فعلوا ذلك من موقع عاطفي قيمي، لا عقلاني، ليس إلّا.

وحول مدى ضرورة الحداثة في مجتمعاتنا العربية، وإلى أيّ مدى تُعبر عن حاجة موضوعية في ثقافتنا ونسجنا الاجتماعية والفكرية يعتقد الدكتور طيّب تيزيني بأنّ ما يخصُّ الحداثة ومفاهيم أخرى، قد دخلت الوضعية العربية والفكر العربي دون أن تكون هذه الوضعية قابلة لاستيعاب مثل هذه المفاهيم؛ لأنها لم تنضج وفق هذه المفاهيم. ومن ثمّ نلاحظ بأنّ هناك نمطاً من الخلل ما بين المفاهيم والحوامل الاجتماعية الجديدة التي بدأت تحتلها (وأعني الحوامل الاجتماعية العربية)، وهذا ما أسّس شيئاً فشيئاً لنزوع قد عبَّر عنه بالنزوع التلفيقي، أن نلفّق حالتين أو أكثر دون أن تكون المرجعيات الأساسية لها تأثير، على أن تكون هذه الحالات متساوية أو متوازية أو قادرة على أن تكون نسقاً واحداً. وقد أوقَع هذا الأمر ـ كما يرى تيزيني ـ الفكر العربي والحالة العربية عموماً بخلل جديد، جعل الفكر يبدو شيئاً فشيئاً يعيش حالة من الاغتراب حيال الواقع العربي المُقسّم بصيغة قسرية أولاً، وثانياً عُني بالحداثة هنا النتاج التقني التكنولوجي بصورة أساسية، وثالثاً هذا وذاك أفضيا إلى تكوين أنماط بشرية في المجتمع العربي لا تنتمي إلى المجتمع العربي ولا تستطيع أن تنتمي إلى الغرب كلاهما سُدَّ

الطريق في وجهه، وتسمى هذه الأنماط أنماطاً مُلفَّقة عجزت عن تحقيق مفهوم الانتماء مع الداخل وعن تحقيق مفهوم المثاقفة والحوار مع الخارج.

ومثل هذه الحداثة ـ يتابع التيزيني ـ إنما هي **حداثة دخلت الوضعية العربية مع التدفق الغربي الاستعماري الإمبريالي ولم ينشأ في الوضعية العربية**[1]، ناهيك عن أن عَّملية التدفق هذه قامت على أساس قسري، وقسريته تأتي من أنّ التدفُّق الاستعماري الإمبريالي اتّسم بالهيمنة أولاً، وأخيراً مهما جرى الحديث عن أولئك المنوّرين الذين دخلوا العالم

(1) يظهر المشكل الحقيقي هنا في شكل ونمط الحداثة التي نعيشها في عالمنا العربي الراهن، وليس في التراث الديني، فما نلاحظه ونتابعه ونعايشه من أعمال عنف واقتتالات دموية وصراعات تناحرية في معظم مجتمعاتنا هو ثمرة ونتيجة طبيعية لجنين مشوّه هو الحداثة المشوهة والقشرية والكسيحة المعدومة الاتساق التي طبقناها، وليس ثمرة التراث أو تقاليد الماضي. نحن عرفنا الحداثة في عدة صور كلها سلبية، وهي ما نسميها بـ(الصور والتطبيقات السلبية للحداثة في مجتمعاتنا العربية):

- صورة الاستعمار. فقد دخلت الحداثة في البلدان العربية من الخارج وبشكل أساسي عن طريق الاستعمار، هذا واقع لا يمكن أن نتجاهله. وهذا ما أعطى للحداثة سمة معينة.
- بعد زوال الاستعمار الأوروبي جاءت الدولة البيروقراطية والنخب المنفصلة عن الجماهير والمتغربة لتسيطر سيطرة مطلقة على واقعنا العربي بقوة القسر والعنف والإكراه والتسلط، وليس في سياق تحرر الفرد وانعتاقه.. وقامت بنقل وجلب واستجرار بعض الأنماط والمنتجات التقنية الحديثة من الغرب المتقدم. طبعاً هذا جزء من تاريخنا وهو تاريخ الحداثة عندنا في سياقها الرئيسي.
- أما اليوم، فنلاحظ وجود سياسات نخب استبدادية قامعة تخاف من الجمهور وتعمل كل ما بوسعها لتعزله وتخضعه. وهي تنادي بالمستنير العادل أو بالمستبد المستنير كما يقول برهان غليون. وترتعب من أي انفتاح على الشعب، حتى لا تفقد سيادتها، ومواقعها ومراكز قوتها التي تعتقد أنها مُهددة من قبل جمهور جاهل، لم تبذل أيّ جهد لتحسين أوضاعه ومساعدته على الخروج من ظروفه المؤلمة.

العربي منذ نابليون وحتى فترة قصيرة، هؤلاء ظلّوا يتحركون في البنية الأساسية العامة التي تمثلت في أنّ ما أتى من الغرب أتى أساساً ضمن عملية هيمنية، ولهذا فالحداثة هنا أخذت بصيغة أسهمت بتمزيق البنية العربية، خصوصاً في بعض البلدان العربية، كدول الخليج التي كانت خرجت تواً من مراحل البداوة لتعيش حالة من الحداثة تنتمي إلى القرن العشرين. وهذا ما أوجد حالة من الاضطراب والانكسار.

وكذلك الأمر بالنسبة للبلدان العربية الأخرى؛ لأنَّ العالم العربي برمَّته كان قادراً على أن يتلقف هذا الذي أتى من الغرب ضمن احتياجاته. ولكنّ الذي حدث هنا هو أنّ هذا الدخولَ كان دخولاً قسرياً، ومن ثم ليس عيباً أن يقال: إنّ العالم العربي أخذ من الغرب وعلى العكس من ذلك هذه فضيلة، ولكن بشرط أن يكون ذلك استجابةً لاحتياجات موضوعية وذاتية في الداخل العربي.

وبهذا المعنى، فإنَّ الداخلَ هنا انتُهك واستُبيح؛ لأنه وُضع أمام استحقاقات لم تَنْمُ فيه ولم يتعرف إليها إلّا من خلال عملية التدفُّق الهيمني الاستعماري الإمبريالي.

من هنا، فقد لاحظنا أنّ كثيراً من المفكرين العرب قد عملوا ـ في السياق السابق ـ على مفاهيمَ بالأصل لا تنتمي إلى الهمّ الفكري والثقافي العربي، ولهذا غالباً ما تحقق هذه المفاهيم كمفاهيم نظرية لا تنطوي على احتياجات الواقع، لا تغطي واقع الحال العربي..

ويضرب الدكتور طيّب هنا مثالاً عن كيفية التعامل مع مفردة من مفردات الحداثة التقنية وهي ثورة الاتصالات الحديثة، حيث يتحدث

عن السباق الهائل الذي يجري في العالم العربي بما فيه سورية باتجاه ثورة المعلومات والاتصالات، ويؤكد أنه يجب أن نُصوّب نحو امتلاك الحدود البسيطة من الاتصالات، وهي الهاتف الأرضي لا أكثر ولا أقلّ. حتى لا نخرج من السياق التاريخي، ومن يفعل ذلك يجد نفسه غريباً وفي مواجهة إشكالات جديدة تضاف إلى المشكلات السابقة مما يؤسس من جديد لبُنى زائفة تتحول إلى عبء حقيقي على الوظيفة المعرفية...

هنا الحداثة يمكن أن نستعملها ولا نأخذها كما هي، نستلمها من خلال الكشف عن عوامل التغيير الضرورية في العالم العربي؛ لذلك علينا ـ بحسب تيزيني ـ أن نواجه استحقاقات سياسية بالدرجة الأولى، وهي إعادة المجتمع السياسي للوطن العربي، هذا المجتمع السياسي الذي استبيح، وبالتالي الذي أدّت استباحتُه إلى إخلاء هذا المجتمع ممن عليه مسؤولية عبْء التغيير. ولذلك فالحديث عن الحداثة يُصبح هنا بمثابة حديث لا معنى له، وهو حديث بالضرورة زائف، ويتحول إلى عبء على الموقف العربي.

وبهذا المعنى يرى تيزينيّ أنَّ الحديث عن هذه المسائل وغيرها ينبغي أن ينطلق أولاً من رؤية تاريخية تكشف خصوصية الواقع المعنيّ، وهنا المقصود العربي.

علماً أنّ هذه الخصوصيةَ بدأت تنفتح أكثر فأكثر وغالباً بصيغ قسرية، بل ربما أصبح الأمر الآن بالصيغة التالية: وهي أنَّ الخارج يكاد يكون جزءاً من الداخل. لقد أصبح في نسيج الداخل بعد أنِ استباحه، ونحن نعيش هذه المرحلة مما يعني أننا أمام إشكالات جديدة نظرية.

وهي كيف نُؤسس لما يسميه الدكتور طيِّب بـ «جدلية الداخل والخارج» من خلال التأكيد على أنّ أيّ عمل يأتي من الخارج، يجب أن يستجيب لاحتياجات الداخل. . جدلية تنكسر شيئاً فشيئاً عبر التدفق الخارجي بصيغةٍ أو بأخرى بحيث إننا سنجد الداخل العربي إن لم ينهض به، سنجده مستباحاً بكلّ الاعتبارات، وحين ذاك سنقول إنّ الحداثة وما بعدها وما بعد التاريخ وما بعد الإيديولوجيا، ستُصبح البنية العربية خزاناً لها دون أن يعنيَ ذلك شيئاً حقيقياً نما في تاريخية البنية العربية. .

وباعتقادي أنَّ فكرة الحداثة ذاتها ليست مثالية، وهي لا تحتاج للكثير من الجدليات والسفسطات الفكرية، والعمل عليها ينبغي أن يتم بالسلوك والعمل المنظم وليس بالتنظير الإيديولوجي الفارغ المنطلق من الجدل الفكري العقيم حول ما إذا كانت العلة والعطالة قائمة في الحداثة أو التراث، (كما يحلو للكثير من المفكرين عندنا وضع الحداثة في مواجهة التراث). . وبدلاً عن تلك الثنائية فقد وضعوا الحرية في مواجهة الاستبداد، والعدالة في مواجهة الظلم، والمساواة في مواجهة التمييز؛ أيْ أنهم لم يغرقوا في ما أسمّيه «السفسطة الإيديولوجية والفكرية» التي نعيشها، وهي نقاشات لا طائل منها ولا معنى لها. .

وهذا هو النموذج الأوروبي العملي الماثل أمامنا في الوصول إلى الحداثة، حيث وجدنا كيف أمضى هؤلاء الأوربيون أكثر من خمسة قرون من الزمان يتصارعون ويتقاتلون، لكي يستنتجوا أهمية ومركزية الحداثة الإنسانية، وليمنعوا استخدامَ أدواتها ووسائلها المدمرة لتدعيم قيم استبدادية وهمجية بدائية، وهم لم ينتظروا الكلام والتجريد الفكري ليصلوا إلى ما هُم عليه اليوم من أخلاقيات وتضامن وعدالة ومؤسسات

عاملة ناجحة[1] . . بل إنَّهم كافحوا ـ بجُهد عملي وفكري منقطع النظير ـ من أجل تثبيت قيَم الحرية والعدالة والمساواة، حتى وصلوا إلى بناء مجتمعاتهم على الأسس التي نعرفها اليوم . . وهم لم يطرحوا نموذجاً مقدساً أو صنمياً أو مثالياً عن الحداثة، بل اعتبروها فكرة متطورة.

---

(1) طبعاً نحن عندما نمتدح الغرب في أساليب تفكيره وعمله الحياتي الإيجابي نعتقد ـ في الوقت ذاته ـ أنّ الإدارات السياسية الغربية تتحمل مسؤولية جوهرية فيما وصلنا إليه في بلداننا العربية من تخلف وانحطاط سياسي واقتصادي واجتماعي، ليس بسبب الهيمنة الاستعمارية الغربية فحسب، وإنما أيضاً لأنّ تلك الإدارات المتعاقبة رفضت وواجهت تقدمنا على طريق الحداثة بعد ذلك وحتى الآن. وقد لاحظنا إقراراً أمريكياً جاء على لسان أكثر من مسؤول هناك يلقي باللائمة على الغرب في دعمه للنخب والسلطات السياسية الاستبدادية الحاكمة في العالم العربي والإسلامي طيلة 60 سنة حفاظاً على مصالحه وامتيازاته.

وقد لاحظ الدكتور برهان غليون أنه في الثمانينات من القرن الماضي كان من الواضح أنذ مشروع التحديث قد وصل إلى طريق مسدود، في كل العالم الثالث، وليس فقط في العالم العربي. ونعني بذلك مشروع البناء السياسي والاقتصادي والتصنيع الذي تبنَّته حركات التحرر الوطني والبلدان المتحررة حديثاً من الاستعمار. وهو يتعلق بالحداثة المادية، التي هي قاعدة الحداثة. إذ ما معنى الحداثة إذا كنت أسمع عن العمل وأنا لا أستطيع أن أجد عملاً؟ وما معنى العدالة إن كنت تقول لي: إنَّ هناك قانوناً ودولة، لكن ابن المسؤول يدوس على رأسي بحذائه ولا أحد يعاقبه. هذه ليست حداثة، نحن نعيش في نُظم لا تحترم الإنسان، وبالتالي، فهي نُظم حديثة لكنها تخون الحداثة وتغتال قيمها الإنسانية الرئيسية. ومسؤولية الغرب هنا أنه سمح بانهيار مشروع إعادة البناء الاقتصادي للشعوب النامية. ومن وراء ذلك مشروع التقدم نحو الديمقراطية أيضاً، حتى لو لم تكن ديمقراطية بالمعنى السياسي المباشر، ولكن بمعنى أعمق هو نقل المجتمعات من البنيات القديمة إلى البنيات الحديثة وتحرير الفلاحين والطبقات الشعبية من العلاقات الأبوية. كان نقل المجتمعات نحو الحداثة مرتبطاً بنجاح هذه المشاريع. وباختصار، الغرب مسؤول مسؤولية أساسية عن انهيار التجربة التحديثية في العالم العربي، إضافة إلى أنه دعم دعماً مباشراً وإرادياً وواعياً النظم الاستبدادية لفترة طويلة ولا يزال يدعمها حتى لو تحرك ضميره تحت الضغط الشعبي والإعلامي عنده وأقر بذلك الدعم القائم حتى تاريخه كما ذكرنا.

رُؤيته للمسألة الديمقراطية:

يمتلك مفهومُ «الديمقراطية» عاملَ جذب وانتباه وحرص ونضال لمعظم الشعوب والحضارات، ويبدو أنّ أصلَ منشأ هذا الجذب، أو الاستقطاب يكمنُ أساساً في رغبة البشر في ممارسة حق من الحقوق الإنسانية التي كانت ـ ولا تزال ـ مغتصَبةً وبعيدة عن التحقق العملي في كثير من البلدان والمجتمعات ومنها مجتمعاتنا العربية والإسلامية.

ويُشيد الدكتور طيِّب تيزيني بالفكرة الديمقراطية معتبراً أنّها تمثل أحد أهم الأدوات السياسية التي عليها أن تنجز أهم المداخل إلى الإصلاح؛ حيث لا يمكن تصوُّر إصلاح ما لم يتمَّ التأسيس العملي لفكرة المشاركة في الإصلاح. وبالتالي، الإصلاح إنجاز بشري جماهيري، وليس إصلاح النظام وحسب، النظام لا شكّ قائم ومدعوم بفاعلية، لكن كي يكون إصلاحاً فعلياً ويخدم الناس لا بدّ من وجود الناس الذين هم بالأساس حَمَلَتُه الاجتماعيون.

بهذا المعنى تأخذ الديمقراطية مفاهيم أخرى أصبحت جزءاً من الفكر السياسي العربي، ومنها المشاركة، وحرية الكلمة، أيْ وجود صحافة فاعلة حُرّة تحت سقف إقرارٍ غير مشروط بالتعددية، وإجماع على أنَّ سقفَ العمل بين هؤلاء هو مواجهة العدو الصهيوني. والفعل في الداخل يتجه باتجاهين. صوْب البُنى السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية. . . وصوْب الخارج فهو عمل متعدد المرجعيات لكنه يمثل بنية واحدة. وقد أبدأ بهذا الجانب أو ذاك، لكنْ ينبغي أن يتمَّ هذا التحرك والفعل ضمن رؤية قائمة على التكامل في ما بين هذه المرجعيات المتعددة.

وبالتالي، فالديمقراطية ليست سحراً، ولكن إذا تمسكنا ببعض آلياتها للعمل وفقاً للمراحل البسيطة التي تتحملها، عندها سنقول: إنّ الواحد من مليون صحيح، إذا ما كان في سياق الفعل الديمقراطي الشعبي. . وهنا لا بدَّ من التشديد على ضرورة المشاركة الشعبية، دون ذلك لن يحدث إصلاح. . . إصلاح يعيد بناء الداخل خطوة خطوة. . وبمقتضى عدَّة أمور:

أولاً: ما يحتمل انقطاع آليات الحياة الاجتماعية، يعني الآليات التي تنظِّم المجتمع على النحو الآتي: فكرة الانتخاب، وهي فكرةٍ بالأصل ليست وليدةَ الديمقراطية فحسب، وإنما وليدة التاريخ كله، الانتخاب يصيغ التعددية في المجتمع القبلي. . . بالتالي تستطيع أن تنتزع فكرَ الانتخاب ومن ثم تُنظِّم من خلالها المجتمع النائم.

ثانياً: فكرة التعددية. . وتعني الإقرارَ بأنّ الجميع مسؤولون عن عالمَ معيّن من مجتمع معين. وهي بالتالي ليست مأخوذة من المنظومة الديمقراطية فحسب، وإنما هي موجودة سابقاً كأفكار كانت تشارك البشرية.

ثالثاً: كي يكون الحكم قابلاً للتقدم من الضروري أن يجريَ الحديث على مبدأ التداول السلمي للسلطة؛ أي التطور السلمي بالمجتمع وإعادة بنائه من خلال إعادة بناء كوادره وقياداته. وهذا من شأنه أن يُعيد إنتاج المجتمع وحيويته وقدرته على الإنتاج.

إذن، هذه الآليات ـ التي تمثّل أجزاء هامة من الديمقراطية ـ يمكن أخذُها ووضعها ضمن سياقات مناسبة. يعني لنأخذ هذا العالم العربي

كمثال على التخلف، وعلى رفض النظم العربية للديمقراطية والتعددية السياسية والثقافية، فإننا نجد أنّ هناك إمكانياتٍ لتوظيف آليات الديمقراطية كآليات سياسية في خدمة التقدم في هذا العالم العربي، ومن ثمّ فأنا لا أقول بضرورة أخذ كل شيء، وإنما أقول بإمكانية أخذ شيء ما وفق الاحتياجات الداخلية، وعلى أساس ما يحتمله الداخل العربي. . . فمثلاً لِمَ لا يحتمل الداخل العربي الآن فكرة القوة السوداء قوة الانتخاب؟!. . . لِمَ لا يأخذ فكرة التداول السلمي للسلطة وفكرة التعددية وفكرة حرية الرأي والقول، ما ينفع بما ينفع هذا البلد أو ذاك؟!!. . . يعني: المسألة لا يجوز أن توضعَ في سياق الكلّي. . إمّا أن نأخذ الديمقراطية كما هي وكما نشأت غربياً، وإمّا لا نأخذ؟!. .

من هُنا، أجدُ ضرورة هامة من أجل هذا المشروع الإصلاحي أن يُؤخذ بآليات الفعل التي تنشّط القوى السياسية الاجتماعية والثقافية. ويمكن أن يكون هذا أكثرَ وضوحاً حيث تتحدث عن أمر تجاذب البشرية، ما إنْ تنشأ حتى تصبح نواظمَ مشتركة بين البشر جميعاً بشرط أن تُوطَّن هذه النَّواظم في البيئة الجديدة التي يُراد لها أن تؤخذ فيها.

رؤيته للعولمة:

هناك عنصران اثنان يتعاظمان في المشهد العولمي القائم، هما التّسليع والتّنميط، فبهذين الأخيرين، يجري السعي لإعادة بَنْينة العالم. فعبْر التَّسليع يُمنح العالمُ «خصوصيتَه ونسيجه»، وعبْر التنميط يُكسَب بُعداً كونياً شاملاً. وهذا بدوره يُفصح عن نفسه بما لا يحصى من التحولات الكبرى والصغرى في إطار ثورتَي المعلومات والاتصالات، كما في عمليات اجتياح العالم وتفكيكه عسكرياً وسياسياً وثقافياً. وعلى

هذا، وصلتُ إلى تحديدٍ أوّلي من ضمن عدة تحديدات محتملة في ضوء ما أشير إليه، وهو التالي: **العولمة هي نظام أم مشروع نظام اقتصادي اجتماعي وسياسي يسعى ـ عبر وسائل كثيرة ـ إلى ابتلاع الطبيعة والبشر، وإلى هضمهم وتمثُّلهم وإخراجهم سلعاً في «السوق السّلعية الكونية»، بجناحيها المذكورين، التّسليع والتّنميط.**

ها هنا نضع ملاحظات سريعة:

1 ـ نُميز هنا بين العولمة بمثابتها نظاماً وبين منتَجاتها الكثيرة المهمة والمفيدة. فمن حيث هو نظام، يتأسس على ذينك الجناحين وفي سياق محاولة الهيمنة على العالم، أيْ عبْر أحادية القطب العالمي. ومن حيث نتائجه، يضع أمامنا ما لا يُحصى من معطيات التقدم، العلمي خصوصاً. وكما أفاد الناس في إطار النظام الاستعماري الكلاسيكي من منتجاته بدءاً بالسيارة وانتهاء بالتلفاز وأدوات الاستهلاك التي لا تُحصى.

2 ـ في العولمة برزَت دعواتُ تفكيك الهُويات الوطنية الثقافية والسياسية، بما في ذلك إنهاءُ السيادات، مقابل الدعوة للعودة إلى «الهويات ـ الجذور»، كالإثنيات والطوائف وما يدخل في ما قبل الوطنية والتقدم الاجتماعي والمساواة والعدل والتضامن بين البشر، وغيرها.

3 ـ العولمة دعت إلى الديمقراطية، وقدّمت الحروبَ الاستباقية ضمن ثنائية الديمقراطية والإرهاب..

أمّا عن الثقافة فنطرح السؤال: أين موقع الثقافة من العولمة؟ لندَعْ

أحد المفكرين الأوروبيين المعاصرين يُجيبنا على هذا السؤال الحاسم، وهو الفرنسي سوريس قال: «إنّ العولمةَ لم تغتصِب ثقافاتِ الشعوب فحسب، وإنما اغْتصبَت كذلك التاريخ. وإنّ تدمير الذاكرة والتاريخ لهُو شيء رهيب بالنسبة إلى المجتمع». فإذا كان هذا الكلام يتصل بالثقافة الفرنسية، فما أحرانا نقول عن الثقافة العربية وغيرها؟..

وقد لاحظنا كيف تتسع الآن في العالم، الأوروبي خصوصاً، موجةُ الاحتجاج على المحاولات الكثيرة الحثيثة، لإنتاج حالة من اختزال الثقافات الإنسانية جميعاً إلى ثقافة واحدة يُراد لها أن تكون ثقافة «العالم الواحد أو القُطب الواحد».

وقد اتّضح أنّ ذلك عسيرُ المنال إن لم تخضع ثقافاتِ الشعوب لعملية إعادة بناء تجعل منها ـ على الأقل ـ ثقافات متعددة قابلة للاندراج في ثقافة عالمية واحدة، مما قد يمثل مرحلة تضاؤلها وتراجعها أو انكفائها وتحوّلها إلى مظاهرَ محلية فولكلورية، لصالح الثقافة العالمية «الأم».

إنَّ عملية اختزال الثقافات العالمية إلى واحدة منها ليست سليلةَ مرحلتنا «العولمية» الراهنة، وإنما هي تذهب إلى تاريخ سابق على ذلك. أما الطريق إلى ذلك فيُراد له أن يتمَّ عبر تفكيك هويات الثقافات الوطنية والقومية والدينية التي تقف عائقاً أمام ذلك الهدف العولمي الأعظم.

وبعودةٍ إلى التاريخ الثقافي الأميركي، نضع يدنا على الاحتجاج الذي قدَّمه الفيلسوف الأميركي أرسون في عام 1860 على ما سمّاه «العدوى الأوروبية». فحسب مجلة Le point الفرنسية (عدد 22 يوليو

1985)، طرح الفيلسوف إياه تساؤله التالي المفعم بالدهشة والاحتجاج: هل يمكن أن نستخلص العدوى الأوروبية من عقول مواطنينا؟.

وتُعقّب المجلة المذكورة: بعد مئة وعشرين عاماً ها هي العدوى الأميركية تغزو عقولنا الأوروبية. ونذكّر أنّ هذا التعقيبَ أتى عام 1985، أي قبل أربع سنين من بواكير نشأة النظام العالمي (العولمي) الجديد، وقبل ستة عشر عاماً من الحادي عشر من سبتمبر.

وعن إمكانية الوقوف والتصدي لهذا المَدّ العولمي الصهيوني الأميركي الطاغي والمهيمن حالياً، يتحدث الطيِّب التيزيني صاحب «مشروع الرؤية الجديدة» جازماً أنّ العرب الذين أخضعوا تقريباً كل أسبانيا... نُظر إليهم من قبل أكثرية سكّانها ليس كفاتحين وإنما على العكس كمحرِّرين[1].. ولذلك لا بدَّ أن تنشأ مقولة جديدة هذه المَرَّة ذات بُعد أنطولوجي وجودي ماهوي على صعيد العالم كما على صعيد الأمّة العربية... أن نكون أو لا نكون..

لا بدَّ من نهوض عربي تنويري جديد، وذلك يستدعي القيامَ بدراسات سوسيولوجية وأخرى فلسفية وأخرى سياسية ورابعة اقتصادية وخامسة أنتروبولوجية وسادسة تاريخية. وللمثقف والخبير والعالم والإطار والنخب دور هامّ في إعادة الإحياء والتأسيس، أمّا «جماهير الشعب (فهي) متخلّفة ومعادية للفلسفة[2]. إنّ مشروعَ النخبة هذا تقدمه

---

(1) طيِّب تيزيني، «في المجال الفكري الراهن: حول بعض قضايا التراث العربي منهجاً وتطبيقاً»، ص 174، دار الفكر الجديد، بيروت 1989م.

(2) طيِّب تيزيني، «مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط»، ص 357، دار دمشق، 1971م.

لجماهير الشعب لتنهض بها؛ لأنّ هذه الأخيرةَ غيرُ قادرة على الوعي الذي نأتيها به من الخارج باعتبار قصورها ومحدودية رؤيتها.

رأيه في ظاهرة «الأصولية»:

الأصولية ظاهرة مركّبة ومعقدة، وحديثي عنها ـ يقول تيزيني ـ هو حديث عن الإسلام السياسي الراهن.. أما تحديد ماهيتها وأصلها فله عدة مستويات، مستوى لغوي، مستوى دلالي، مستوى اصطلاحي. أتحدث هنا عن المستوى الاصطلاحي الذي نعني به تلك الحركة الإسلامية التي أعلنت العودةَ الى النشوء انطلاقاً من شعارها الكبير الإسلامي لم يترك الأسلاف شيئاً للأخلاف، فنحن الأخلاف، وإذا ما واجهتنا أسئلة علينا أن نعود إلى استنطاق هذه الأسئلة وفهمها وفهم أجوبتها ضمن أسلافنا.

وعلى هذا الأساس، فالأصولية تُهشِّم السياقات التاريخية، تُهشم التاريخ، وتضع من ثمّ الحدث مقابل التاريخ، البنية مقابل التاريخ. هذه الأصولية السياسية لم تنشأ بوصفها ظاهرة دينية إسلامية اكتسبت دلالاتِها من نمو ذاتي فيها فحسب، وإنما الأصولية هي:

أولاً: نتيجة من نتائج الإخفاق العربي الذي تمثّل في تفكك المشاريع العربية الأربعة: القومي، والاشتراكي، والليبرالي، والإسلامي. الإسلامي هنا الذي لا نُدخله في الإسلام السياسي، إسلام أولئك المثقفين المسلمين الذين كانوا يطمحون إلى التنوير الديني، الأصولية هنا أمر آخر. إذن هذه الأصولية برزت في داخل المجتمع العربي ولم تُنتَج مع نشوء العولمة، أو بفعل العولمة.

ثانياً: هي أمر داخلي بسبب الإخفاق الكبير في المشاريع الأربعة، ومن ثمّ تفكّك هذه المشاريع الأربعة أوجَد حالةً جديدة من الفراغ التاريخي. الإسلام موجود بقوته الهائلة، وهي قوة هائلة بمعنى التأثير الشعبي. لذلك نرى أنّ الأصولية تأتي فعلاً وردَّ فعل، فعل أراد أن يلتقط الحديث الجديد، وردُّ فعل أراد أن يجيب على ما أخفق فيه الآخرون.

ولهذا أُعبِّر عن الأصولية بوصفها مشروعاً أَزْمويّاً، هو مشروع أزمة وليس مشروعاً لنموّ، وكلاهما مختلف عن الآخر .

والمشروع الأصولي في الوقت الذي يمتلك فيه شرعيته النصيَّة الإسلامية بوصفه نصاً انطلق من البنية الإسلامية، إنَّما هو مشروع أزمة أحاطت بالمجتمع كله، وبالتالي، لم يأتِ لتنمية ما أخفق الآخرون فيه. من هُنا النظر إلى هذه الأصولية والتدقيق فيها لا بدَّ أن ينطلق من أمرين يتمثلان فكرة النقد التاريخي، أعني أن نوجّه أولاً نقداً باتجاه الحالة العامة التي أنتجت احتمالات وجود هذه الأصولية. والأمر الثاني هو النقد الذي يُوجه إلى بنية ظاهرة الأصولية.

الآن نشأت أصولية، وحين أتحدث عن الأصولية أعني بها المُعاصِرة، أي التي بدأتَ في التشكُّل مع هزيمة 1967م، ثم مع مرحلة النفط السياسي الذي اكتُشف في الخليج، وتَحَوَّل إلى قوة جديدة مدمرة لأصحابه ـ المجموعة العربية ـ بعد أن أخذت هذه الظاهرة تتكشف، يكتشف أهميتها وخطورتها طرفَا النظام السياسي الثقافي العربي، حين يرى فيها ظاهرة قد يستثمرها بأن يجعل منها فزّاعة في وجه الرهانات الوطنية الديمقراطية ليعلن لها: إمّا هذه الأصولية التي تريد أن تبتلع الجميع، وإمّا نحن النظام السياسي القائم. وفعلاً هذا

الأمر مُورسَ في كثير من البلدان العربية. ووضع الناس أمام هذين الخيارين وكلاهما مرٌّ.

الولايات المتحدة، (والنِّظام العولمي) يكتشف هذه الظاهرة أيضاً ولا يستحدثها، يكتشفها ويعمل كذلك على استثمارها، كيف؟!! بأن يجعل منها حِصان طَرْوادة في داخل البنية العربية بحيث يبدو الأمر وكأنَّ الولايات المتحدة هي التي أنتجت هذه الظاهرة. والأمر ليس كذلك، فهي ظاهرة نشأت في الداخل تحت أمرين كبيرين، تفكّك البنية الداخلية، الإخفاق العربي، وبُروز فئات كبرى من المُهمشين والجياع والمُذَلّين المَقْصيّين الذين لم يَعُدْ لهم خلاص سوى في ما بعد الحياة.

وبالتَالي، يأتي المشروع الأصولي ليقدّم نفسه على أنه بديل البدائل. وثانياً تلك البنية النظرية الهشَّة التي تُعلن ـ هكذا دون أن تُدرك هشاشتها ـ أنَّ الأسلاف لم يتركوا شيئاً للأخلاف. فكأننا مَدْعوُّون الآن إلى أن نستنبط أسئلتنا وأجوبتنا من الماضي. وهنا ترتكب الأصولية وهماً قاتلاً دون أن تُدركه وهو اعتقادها أنها تعود إلى الماضي، وتأخذه من حيث هو، ولا تأخذه من حيث هي، أيْ أنْ تغطّي على المعيار المنهجي الذي يقف أمام السؤال الكبير: كيف نعود إلى الماضي، وماهو هذا المعيار؟! إنّه الواقع المُعاش لاعتبارين، اعتبار أيديولوجي أي اعتبار المصالح، والاعتبار المعرفي..

الأصولية لا تدرك ذلك، بل تعتقد أنها تستطيع أن تعود إلى الماضي بعجره وبجره وتأخذه وتخفضه. في واقع الحال، لا تُدرك أنّ العودة إلى الماضي عودة متوسطة، الوسيط فيها هو الحاضر.. ولهذا هي ظاهرة شرعية اجتماعية، نصياً إسلامياً، ولكنها زائفة معرفياً.

المشروع العربي يجب ـ كما يرى تيزيني ـ أن يُصفّيَ حسابه أمام هذه الظاهرة، أعني: يجب أن يتخذ موقفاً نقدياً ضد هذه الظاهرة كما الظواهر الأخرى. ويعلم ـ هذا المشروع ـ أنّ من يحمل هذه الظاهرة، يكاد أن يكون مُعظم الحامل الاجتماعي للمشروع النهضوي. وهنا الإشكال المعقَّد، والعلاقة المركبة المعقدة بين المشروع النهضوي والظاهرة الأصولية، نصف أو ثلاثة أرباع المشروع النهضوي يجثُم في موقع الأصولية معبراً عنها بالحالة الاجتماعية. إذن، لا بدَّ هنا من اتخاذ خطة فكّ الارتباط بين هذه الأنساق برؤية نقدية جديدة.

ويعود الدكتور طيِّب في موقع آخر للتأكيد على رؤيته للأصولية قائلاً: الأصولية ظاهرة قديمة في التاريخ العربي، وهي تنشأ دائماً في مراحل الانكسار. وهي تمثل دعوة إلى الماضي الذي تعتبره ذهبياً، وتقول: إنه ومن أجل مواجهة هذا الخطر لا بدّ من العودة إلى الماضي كي نستمد منه القدرة على المواجهة، ومن يقول إنَّ الأصولية هي ظاهرة جديدة فهو يسعى إلى خربطة الناحية المرجعية، وحين نقول الأصولية نتاج غربي، أي الغرب صدَّرها لنا وكأننا نقول إنها ظاهرة لا تتأسس على خراب النظام السياسي والثقافي العربي، إنها نشأت بالتواقت مع احتراق النظام السياسي والثقافي العربي وتحوُّله لنظام أمني، وهذا ما عبرتُ عنه بالدولة الأمنية التي رفعت شعاراً وهو «أنه يجب أن يُفسد من لم يُفسد بعد بحيث يصبح الجميع مُداناً وتحت الطلب».

والأصولية جاءت ردةَ فعل على ذلك معلنةً أننا نمتلك الشيء الكثير، ولكن ليس هنا إنما في الماضي، وهذا ما يمكن اعتباره هجرةً إلى السماء مجدداً مقابل دعوة بالهجرة إلى الوطن، وفي هذه الحال نشأ

نمطان من الهجرة أمام الشباب العربي والمثقفين العرب: الأول دعوة إلى الدين والهجرة إلى السماء. والآخر إلى الغرب؛ أي الوقوف أمام السفارات الأجنبية واعتبار أنَّ الغرب يمتلك الخلاص.

رؤيته لمستقبل سوريا:

من الضروري جداً أن يُؤخذ المجتمع السوري في سياقه التاريخي وخصوصاً انطلاقاً من مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية؛ أيْ مرحلة الاستقلال، فهنا نلاحظ أنّ هذه المرحلة كانت قد مشتْ خطواتٍ أولية باتجاه مشروع سياسي وطني ديموقراطي بعد أن كانت معالم تحالفات وتوافقات جديدة قد أفصحت عن نفسها، من خلال بعض المعارك السياسية والاقتصادية والمالية التي جَرت في حينه في المجتمع السوري كما تحت قبة البرلمان. .

ويمكن القول، وإنْ بحذر: إنَّ المشروع المذكور كان يؤكد على أنه يحتمل آفاقاً جديدة، لكنّ ذلك بدأ يرتطم بصعوبتين اثنتين كبريين، أولاهما تمثَّلت في وجود نُخب سياسية وجدت أنّ مصالحَها اقتضت الوقوف في وجه تلك التحالفات والتوافقات السياسية، وكان هذا قد ظهر خصوصاً في مباحثات الوحدة بين سوريا ومصر فظهر أنَّ أول شرط حاسم للدخول في هذه المفاوضات، ومن ثمَّ في تحقيق الوحدة المذكورة، إنّما يكمن في التأكيد على ضرورة إسقاط الأحزاب والمجتمع السياسي في سوريا خصوصاً، وقد حدث ذلك وتحققت الوحدة لتجد نهايتها بعد أن اتجهت الاتهامات الداخلية ضدها من مواقع قوى سياسية واقتصادية إقطاعية، وكان من شأن ذلك أنْ حال دون

الاستقواء بداخل سوريّ قوي ومحميّ حزبياً وسياسياً؛ حيث أدى ذلك إلى خواء يفتقد القدرة على مواجهة خصوم الوحدة من الداخل والخارج، فقد سقطت الوحدة وكانت حالة نموذجية جعلت الكثيرَ من الأوساط الشعبية المصرية والسورية تعتقد أنّ الوحدةَ أمر غير مُحتمل لاختلافات جذرية حاسمة بين الشعبين.

أما الأمر الثاني فقد تمثل في القوة العسكرية السورية وكذلك المصرية التي راحت تسعى إلى بسط هيمنتها على المجتمعين، بعد أن أُسقط منها المجتمعُ السياسي الحزبي وغابت الآليات الديموقراطية على قلّتها من الوضعية آنذاك. هذا في مجمله أسّس لحالة جديدة في تاريخ سوريا المعاصر تجلَّت في بروز الجيش السوري باتجاه البحث عن اختراق شامل للمجتمع السوري، وقد تجسَّد هذا في سلسلة من الانقلابات العسكرية التي كان أوّلَها انقلابُ حُسني الزعيم 1949، ومع تعاظُم الحدث العسكري الانقلابي، وبالتوافق مع مجموعة من المنظومات السياسية الحزبية التي أُطلقت على نفسها صفةَ الانقلابية، كان الوضع يسير باتجاه تكوين جيش سوري يحمل سِمتين اثنتين كلتاهما تؤدي إلى الأخرى، الأولى منهما تبلورت من خلال بروز جيش يفتقد عسكريتَه شيئاً فشيئاً بعد أن راح يتَّجه نحو بسط سيطرته على المجتمع السوري، في حين أنّ الثانية تبلورَت في إخفاق هذا الجيش في المحافظة على أصوله العسكرية، وما تقتضيه من مهمات الدفاع الوطني، وفي إخفاقه في مهماته المزعومة التي حددها في تحقيق المشروع الوطني، الديموقراطي في سوريا، وتحول من ثم إلى جيش غير عسكري، وهذه مفارقة منطقية ولكنها ذات تجسيد واقعي فعلي.

هذا الذي أخذ يحدث في سوريا راح يُصادر المشروع الوطني الديموقراطي الذي من مهمَّاته إعادة بناء المجتمع السوري وفق آليات الديموقراطية والمجتمع المدني وحركة التنوير، فمع أنّ ذلك كله أخذ يُرسي بعض دعائمه إلّا أنَّ ما جاء مباشرة مع الانقلابات العسكرية ومع إخفاق الوحدة السورية المصرية، راح يؤسس لمرجعيات سياسية وثقافية قمعية تُمارسها فُلولُ المؤسسات السياسية والأحزاب التي أخذت تعيش مخاضاً جديداً باتجاه تحوُّلها نحو قبول نظام شمولي. ولا ننسى أنّ الاتحادَ السوفياتي كان في حينه ذا حضور كثيف في العالم العربي، ما أسهم في تدعيم ذلك. في هذا السياق جاءت عملية اختزال الدولة الفتية الناشئة السورية بمثابة تيار دافق أسّس لما سيصبح مالكاً لبُعد جديد في العمل السياسي وهو «الدولة الأمنية».

لقد أتت أجهزةُ المباحث وبعدها أجهزةُ المخابرات لتقوم بهذه المهمة عبر إحكام القبضة شيئاً فشيئاً على المجتمع السياسي وعلى الأحزاب، وبعد ذلك وفي سياقه على المجتمع برمَّته. ها هنا يمكن القول برفض الاعتقاد بأنّ المجتمع السوري واجه ما أتى لاحقاً بوصفه مجتمعاً متخلفاً؛ إذ إنَّ التخلف صُنع شيئاً فشيئاً عبر اختزاله، مما حوّل التخلف التاريخي، الذي كان قائماً بقدر أو بآخر خاضعاً لعملية إعادة بناء، نضبطه بكونه إعادة تخليف، والتخليف هنا حالة قصدية شُرِع بها عبر القوى الأمنية المباحثية والمخابراتية التي تبلورت لاحقاً وأدّت إلى وضع المجتمع السوري تدريجاً تحت قبضة نظام أمني أَسقط السياسة ليُنتج بديلاً لها مُمثَّلاً في النظام الأمني.

والآن «تعيش سوريا أزمة حقيقية، ولكنْ رغم الاحتمالات الخطرة

التي يمكن أن تعصف بها[1] إلّا أنّ هناك اتجاهاً أولياً في الوسط السوري العمومي يتمثل بنشوء بُؤر أولى لقوى حية تُدرك خطورة الموقف على سوريا، وتسعى بقدر أو بآخر إلى التأسيس لحالة جديدة تكون بمثابة رهان على الخروج من هذه الأزمة المغلقة.. وهذا يعني أنّ هؤلاء قد بدؤوا يتحسَّسون أهمية المشروع الديمقراطي الوطني التحديثي، وأنا أرى أنَّ مثل هذا المشروع يمكن له أن يكون أحد تجلِّيات المشروع العربي النهضوي التنويري. بكلام آخر، إنه وكلما ازدادت الصعوبات ستنتج حالتين:

حالة تُعمق واقع الحال وتُهمّشه وتضطهده أكثر، وأخرى تمثل انزياحاً وخروجاً عن ذلك. وبالطبع، فإنّ الرِّهان هو على الحالة الثانية»[2].

---

(1) ذكر طيِّب تيزيني في غير مناسبة أنْ أمام سوريا أربعة احتمالات:

- الأول: يتمثل بحرب طائفية تكون استجابة للنظام العالمي الجديد، وهذه إحدى دعواته أيْ إغراق البلد الذي يتأبى عليه بصراعات داخلية، ومن هذه الصراعات الصراع الطائفي.
- والثاني: يمكن أن ينشأ إذا ما لاحظنا وتائر الإفقار التي تتعاظم في سوريا وفي العالم العربي.. وهناك أرقام إحصائية خطيرة، حيث يعيش ثلث الشعب السوري على خط الفقر السوري، وهناك من يقترب إلى النصف بحسب خط الفقر العالمي.. كل ذلك يؤسس لاحتمال حرب طبقية سيسعون لتلويثها طائفياً.
- الاحتمال الثالث: هو أن ينشأ وضع من قبيل تدخل أجنبي، وأظن أنه لم يعد مطروحاً بالراهن بعد الفشل الأمريكي في العراق، لكنه لم يُغلق، وإن كان قد ضعف وهو بالأصل منذ السبعينيات كان محتملاً، والحقيقة أسس مثل هذا التدخل قائمة الآن في سوريا، وهي تدخّل سياسي وتدخل اقتصادي، ونحن نعلم أن هناك سلسلة لا تنتهي من الإملاءات التي تأتي لسوريا أن افعلوا كذا وكذا.
- أما الاحتمال الرابع: فهو التوجه نحو مشروع إصلاح وطني ديمقراطي.. وهذا هو الرهان الذي يمكن أن يقف في وجه الاحتمالات الثلاثة المذكورة.

(2) «حوار مع طيِّب تيزيني»، موقع رزكار، 2004م.

وتعليقاً على أحد الأحداث السياسية التي عاشتها ـ وتعيشها سوريا باستمرار وهو الانتخابات التشريعية لمجلس الشعب السوري، والانتخابات الرئاسية ـ يقول طيِّب تيزيني: «إنّ السؤال هنا هو: هل سيؤدِّي هذان الاستحقاقان إلى بدائل جديدة في الحياة السياسية؟!.. فقد حدث استحقاق مجلس الشعب، ولم يكن الشعب يعرف ما يريد هؤلاء المرشحون؛ لأنّ البرامج الانتخابية مُغيَّبة، أعتقد أنّ هذا الكَمَّ الهائل الذي دخل إلى مجلس الشعب كان مطلوباً إعادة بنائه.

كذلك نتمنَّى أن يكون الاستحقاق الرئاسي فاتحة جديدة، هذه الفاتحة برأينا تتمثل في بعض النقاط الأساسية الحاسمة التي تمثل مدخلاً إلى سورية جديدة:

أولاً: إيقاف مفعول القوانين الاستثنائية، وعلى رأسها قانون الطوارئ. وبهذا المعنى وضمن هذا السياق يأتي إصدار قانون أحزاب وطني ديمقراطي عصري، وكذلك إغلاق مَلفّ المُعتقلين السياسيين، هذا الملف الذي يُمثِّل حالة من حالات العار السياسي.

ثانياً: معالجة أمور أخرى على رأسها الوضع الاقتصادي، فإذا كانت هنالك في سورية هذه النسبة الكبيرة من المفقَّرين والمهمَّشين، فإنَّ هذا يعني بأنَّ الوضعَ الاقتصادي سيكون واحداً من أهم الملفات التي ينبغي أن تُفتح الآن».

وضمن واجباته كمثقَّف نقديّ، يتحدث طيِّب تيزيني عن الواقع السياسي القائم في بلده سوريا، في مقالة له تحت عنوان «سحبوا السياسة وكرَّسوا كرة القدم» قائلاً: «إنَّ العودة إلى السياسة، إلى الحراك السياسي

الديمقراطي، .إلى الصراع السياسي الحزبي السِّلمي هو ما نسعى إليه، ونقصد فتح المجتمع للسياسة بعد أن أُقصيت منه، وأذكّر بتجربة قد تُضيء ما نحن بصدده، فقد كان الشرط الأساسي لإجراء الوحدة بين مصر وسوريا هو حلّ الأحزاب وإلغاء المجتمع السياسي، لقد اتَّضح أنَّ هذا الشرط كان بمثابة إلغاء للأحزاب التي كان من الممكن أن تحمي الوحدة، عدا عن أنه كان يؤسس للمجتمع الأمني. المطلوب الآن ـ وأكثر من أي وقت مضى ـ إعادة السياسة إلى المجتمع؛ لأنَّ سورية اليوم على مَحكّ الوضع الأكثر خطورة، ولا يعتقدنَّ أحد أنَّ الهدوء إذا ما حدث هنا أو هناك، للحظة أو أخرى، هو أمر نهائي، لا؛ هنالك الكثير مما يُدبر لسورية وللعالم العربي، وستبقى المسألة مفتوحة حتى تُدرك القوى الحية أنه لا مجال للتنصّل من مشروع الإصلاح الوطني الديمقراطي».

رأيهُ بالمستقبل الزَّمني:

الرُّؤية المستقبلية هي نفسها الرؤية التي تصديت من خلالها للماضي والحاضر، المستقبل، في الحقيقة، هو أحد أبعاد الوجود، أي أنّ عملية التواصل بين الماضي والحاضر تؤدي بدورها إلى تواصل مع المستقبل، هذا المستقبل سوف يصبح وجهاً من أوجه الماضي بالنسبة للآحقين. . . وبالتالي، فإنَّ تحديد سمات المستقبل لا يمكن أن يكون دقيقاً إلّا إذا حدّدنا سماتِ الحاضر في الأُفق التاريخي، التّراثي.

إنَّ المستقبل سوف يكتسب بدوره مشروعيته الذاتية، فالمستقبليون ـ أي أخلافنا ـ لن يجدوا أنفسهم في المستقبل مدعوّين من حيث الأساس الى أن يعودوا إلينا لكي يكتسبوا مشروعيتهم لاحقاً. إنّ

مشروعيتهم مكتسبةٌ ضمن أطرهم التي سيعيشون فيها، ولكنهم انطلاقاً من عملية التواصل التاريخي ـ التراثي لا بدَّ أنهم سيكتشفون علاقتهم معنا.

هذا المستقبل في إطاره هذا، سوف يصنعه الآخرون، ولسنا نحن. نحن نصنع المرحلة الراهنة في أفق مستقبلي.. وهذا يذكرني ـ يقول تيزيني ـ بكلمة ممتعة وذات دلالة، قالها «الجاحظ» المفكر العربي الكبير، قال: «سوف يخسر المرء حين يقول: إنَّ السابق قد أنهى اللاحق». فاللاحقون سيخسرون كل شيء إذا اعتمدوا علينا، وإن كنا نصنع تاريخنا الراهن من أفق مستقبلي ناهض.

رؤيته للعلاقة بين المثقف والسلطة:

«لقد أصبحت السلطة الأمنية هي التي تُجسد النظام السياسي العربي، مهمتها، ابتلاع المثقف الذي نشأ في مراحل سابقة بصيغٍ هشّة وهزيلة، وقد استطاعت ذلك لاعتبارين لا ثالث لهما.

أولاً: لأنّ المثقف الذي لم يستطع بالأساس تكوينَ دوره وبقي نائياً عن تحقيق مشروع جماعي متلاحم.. وبمعنى آخر نجده قابلاً للاختراق، وقد استطاعت السلطة الأمنية تفكيك مشاريعه عبر استخدام تطوره الفكري الذي أخذ ينشأ مع قراءات نظرية ما بعد الحداثة.

ثانياً: ارتباط المثقف بالوضعية المالية ما جعله رهينة تتمثَّل بالانهيار الاقتصادي الذي أدى إلى إفقار العامة والمثقفين الفاعلين، عبر تشتيتهم حيث نجدهم يبحثون عن اللقمة قبل الكتاب.

من هذه الوجهة استطاعت الدولة الأمنية أن تُحكم القبضة على المثقف فتحوِّله في نهاية المطاف إلى مُستخدم تحت إمرتها.

لهذا نتحدث عن شروخ عميقة دخلت الحياة الثقافية، حينها أصبحنا نتساءل بمرارة عن إمكانية قيام مشروع جديد، لكنّ هذه المشاريعَ الجديدة التي تنشأ متفرقةً في إطار الفكر العربي، لا تجد الاستجابة الفاعلة عند المثقفين، بداعي أنهم أُرغموا على أن يكونوا رهينةً للدولة الأمنية، وباتوا يُدركون أنّ كرامتَهم قد استُبيحت، ومن ثَمَّ قسم كبير منهم قادر على أنْ يعود إلى صفوفه الوطنية والديمقراطية ليعمل بأفق مختلف، لهذا السبب أجد الرهان بدأ يُفتح مجدداً، والأبواب التي يعتقد بأنها أُغلِقت للأبد، هي مفتوحة من خلال الحوار الذي يعيش في الفكر العربي، أهمها الحوار «الصامت» الذي لا يُعلن عنه في الإعلام العربي، ذلك الذي يمثل في حقيقة الأمر حالة أخرى لا علاقة لها لا بالفكر العربي ولا بالثقافة ولا بالأمة العربية عامة»[1].

وعن تجسير الهوة بين السلطة والمثقف يقول تيزيني: «لا بأس لكن، هذه المصالحة مشروطة بأن يُعاد بناء السلطة السياسية في الأقطار العربية من موقع التأكيد على ثلاثة أمور: أن يعاد الاعتبار للديمقراطية، أو يُعمل على خلق حالة من الديمقراطية الواسعة على المستوى العربي بحيث يتسنَّى للمثقفين السياسيين التأكيد على حرية الكلمة والاختيار، وتكون بذلك الديمقراطية هي التي تستند إلى المصالحة.

الشرط الثاني، وإن كان شرطاً مؤجلاً، يتمثل في التأكيد على

---

(1) من مقابلة حوارية مع موقع رزكار الإلكتروني: (rezgar. com)، عام 2004م.

ضرورة رفض التطبيع العربي الإسرائيلي بصورة دقيقة وصريحة؛ لأنَّ رفض التطبيع هو المدخل الثالث للمصالحة بين المثقفين العرب والسلطة».

موقفه من الفلسفة المعاصرة:

من الملاحظ أنّ الفلسفةَ في العالم الراهن عامةً تعاني أزمةً بنيوية حادة. وقد اتضح ذلك، بمزيد من الحدة والوضوح، مع تفكك المنظومة الاشتراكية، وحرب الخليج الثانية، والتطور العاصف على صعيد المعلوماتية وما بعد المعلوماتية، وأخيراً مع ظهور النظام العولمي الجديد، وما تمخَّض عنه من امتدادات إيديولوجية، مثل (نهاية التاريخ)، و(أفول الإيديولوجيا)، و(صراع الحضارات)، و(تفكك الهويات)؛ وما اكتسب معه، مع نشوئه، قوة جديدة، مثل (ما بعد الحداثة)، في رفضها مفاهيمَ (القانون) و(الاتصال)، كما في دعوتها إلى (التشظي) و(التفتت)، وإلى إدانة (الأنماط الأساسية) مثل العقلانية والتقدم والتاريخ والقانون العلمي، أيْ ما تعبيره (السلطة الفكرية القاهرة للأنساق الفكرية المغلقة)[1]، نقول: مع هذا جميعاً: راح الأمر يبدو وكأنَّ الأرض أخذت تميدُ تحت كل المنظومات النظرية والمنهجية والإيديولوجية.

في حالة هذا التغيُّر الكوني المتسارع، كانت أصابع الاتهام تتجه،

(1) راجع في ذلك ما يلي: «الحداثة وما بعد الحداثة»، ضمن كتاب الحداثة، السيد يس، ترجمة: محمد سبيلا، وعبد السلام بن عبد العالي، ص120، الدار البيضاء، 1996م.
و ويندل. ف. هاريس، من **قاموس مفاهيم النقد الأدبي ونظرية الأدب، ما بعد الحداثة**، ترجمة: ناصر ونّوس، ص4، ضمن ملحق الثورة الثقافي، 4/ 5/ 1997م.

بقوة ومجاهرة، نحو (الأنماط الأساسية) في الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر. فـ(العقلانية) في نسيجها الجديد وبوصفها منظومةً (منهجية تقنوية) ذات حضور (عولمي) واسع، تقوم ـ باعتبار أوَّلي ـ على كونها ردَّ فعل حانق وشامل على النمط العقلاني النيوتنيّ (الآلي). فهي تُقصي ـ بعد أن تُدين ـ كل الأنساق النظرية (الكبرى)، التي لا يمكن إدراجها في نهجيتها التقنوية، كالقيم السيكولوجية والجمالية، وكذلك كل الإيديولوجيات.

وهنا، نضع يدنا على كون هذه المنهجية منطويةً على تناقض منطقي حادّ يخترقها عمقاً وسطحاً: فهي تُقصي الإيديولوجيات وتُدينها من جهة، وتُمثل ـ من جهة وخصوصاً في وظائفها الاجتماعية ـ صيغةً فاقعة من الإيديولوجيا. وهذا ما أنتَج حالةً من الالتباس قاد ـ مع عوامل أخرى ـ إلى التمكين لِمَا بعدَ الحداثة.

ويجري تعميم تلك الحالة من الالتباس على صعيد كوني في سياق التسويق الكوني للنظام العولمي الجديد. وهذا، بدوره، يُنتج في الفكر العربي حقلاً خصباً يؤدي ـ مع غيره من الأمور المتحدرة من الواقع العربي ذاته ـ إلى التأسيس لموقف فكري عربي من الفلسفة، يُفصح عن نفسه في صيغ متعددة قد تكون التالية في مقدمتها: «ماتت الفلسفة، يعيش العلم!»[1]. في هذه الدعوة تكمنُ نزعةٌ ترى العلم «هنا المقصود خصوصاً ما يُسمى العلم الأساسي من مثل الفيزياء والرياضيات» التعبير

---

(1) راجع: «الفلسفة العربية وآفاقها في الفكر العربي المعاصر»، طيِّب تيزيني (من حوار له مع الدكتور أبي يعرب المرزوقي) ضمن سلسلة حوارات لقرن جديد، ص 143 ـ 146. دار الفكر، سوريا، 2001م.

الوحيد عن (المعرفة الصحيحة)، ومن ثم النموذج الحقيقي لكل أنماط المعرفة؛ إضافة إلى أنها تضع العلم نفسه فوق النقد عموماً. وعبر هذه الطريق، تُقصي النزعةُ المذكورة من دائرة الضوء الفلسفةَ، بعد أن تكون قد انتهكت خصوصيتها (الفلسفية)، وحوَّلتها ـ في أحسن الأحوال ـ إلى (فلسفة لغة) تضبط العلم وفق قواعد النظرية اللغوية.

إنَّ تلك النزعة العلموية لها من الحضور العربي ما يجعلها تكوّن تياراً إيديولوجياً أو ما يقترب منه في الأوساط الفلسفية.

وبالمقابل، يلاحظ أنها تلتقي مع آراء مجموعات كبيرة من العاملين العرب في قطاع العلم، الذين يرون في الفلسفة ترفاً فكرياً أو ربما زيفاً إيديولوجياً مضرّاً؛ مما يجعلهم لا يَرون مانعاً من إغلاق أقسام الفلسفة في الجامعات والمعاهد العربية. والوضع المعنيّ يقدم أدلّة محددة وواقعية على ذلك في بعض البلدان العربية.

رُؤيتُه لإشكالية الحريّة:

«الحرية أساساً مسألة بشريةً، أيْ تتصل بالوجود البشري دون غيره من الموجودات، ومن أنها ثم، مقولة تختصُّ بها العلوم الاجتماعية والإنسانية. ونستطيع القول، إجمالاً، بأنَّ الممارسة البشرية انطوت، دائماً وفي واقع الحال ومبدئه، على لحظة ما من لحظات الحرية، وذلك في سياق المواجهة الحتمية ـ بالاعتبارين الإيجابي والسلبي ـ مع المحيط الطبيعي والبشري.

في حتمية تلك المواجهة تكثّفت مجموعةٌ من العمليات الذهنية (الذاتية) التي بلورت ما يمكن اعتبارُه سياقاً أولياً وعامّاً لنشوء وتصور

الحرية. في مقدمة هذه العمليات يبرز التالي: من وعي التماثل والهوية إلى وعي التمايز والتناقض، ومن الوعي الإرادوي إلى وعي الضرورة، ومن أروحة الطبيعة (النظر إليها امتداداً للروح البشرية) إلى قانونيتها الداخلية الموضوعية، ومن المذيَّت (نسبة إلى الذات) إلى الموضوع الموضوعي، ومن المحيط المباشر إلى العالم (الكون)، ومن تضايفية العلاقة بين «مادة ـ وعي» إلى أسبقية المادية على الوعي، وأخيراً من الذات المطلقة إزاء الموضوع إلى الذات المُموضعة عبر علاقة تضايفية بينها وبين الموضوع وفي سياق ذلك الأسبقية للمادة على الوعي، إنَّ ذلك يجعلنا نتلمس محاور ومعاقد أساسية وأولية على طريق تبلور التصور الأولي والعام لـ«الحرية». وجدير بالإشارة إلى أنَّ هذه المَحاورَ والمعاقد اكتسبت مُتونَها ودلالاتها المشخَّصة عبر التحولات البنيوية والوظيفية التي لحقَت بقوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج في مختلف التشكيلات الاقتصادية الاجتماعية عموماً، وبالعمل على نحو خاص. وبصيغة أخرى يُمكن القول بأنّ تصوُّر الحرية البشرية كان نشوؤه مقترناً ومرتهناً، من حيث البدء بظهور المحاور والمعاقد المذكورة، وكذلك فيما يتَّصل بتبلوُره وتطوُّره اللاحقين»[1].

رُؤيتُه للمجتمع المدني:

يفصح المجتمع المدني عن نفسه عبر ثلاثة محاور مركزية، هي التالية[2]:

إنّه (أي المجتمع المذكور) يتحدَّد بكونه حقلاً مجتمعياً من

(1) طيِّب تيزيني، **فصول في الفكر السياسي العربي**، ص 113 ـ 114.

(2) **من ثلاثية الفساد إلى قضايا المجتمع المدني**، ص 203 ـ 206.

المؤسسات غير الحكومية، ومما يطابقها من منظومات سياسية وسوسيوثقافية وتنظيمية، تنوط بنفسها مهمة الدفاع عن المجتمع عامة، وحماية حقوق مواطنيه في الحرية والكرامة والكفاية. أما هذه المهمة فيمكن أن تظهر في ما قد يتشكل من نزوع لدى المؤسسات الحكومية للهيمنة على تلك. ومن ثم، فإنَّ العلاقة بين الدولة والمجتمع هي ـ في الأصل والعموم ـ علاقة تضايف وتجادل، ومن ثم علاقة تعاون باتجاه تقدم المجتمع المعني. ومن هنا، فإنَّ مؤسساتِ المجتمع المدني حين تقف في وجه محاولات الدولة للهيمنة عليه، تكون قد عملت على ضبطها وتصويب مؤسساتها. وبالمقابل، حين تنزع مؤسسات من المجتمع المدني إلى الخروج عن الخط الناظم للمجتمع العام ـ في حدوده الوطنية والدستورية والعقلانية والديمقراطية ـ فإنَّ الدولة تمارس وظيفتها حين تعمل على تصويب ذلك.

تتحدَّد البنية السياسيّة والسُوسيوثقافية والأخلاقية للمجتمع في أنه يقوم على نسيج «وطني ديموقراطي» يتجاوز ما قبله من «مجتمع أهلي».

فهذا الأخير يُفصح عن نفسه عبر الوحدات المجتمعية، التي تكوّنه وتوحِّده، من حيث هو كذلك، أي مجتمع أهلي، ولكن كذلك التي تمزقه وتجعل منه جُزراً متجاورة فيما بينها، مع مَصالحَ وأهداف ومواقع مختلفة، مما يجعل إمكانية تفكُّكه أمراً محتملاً دائماً. فالطوائف والإثنيات والمذاهب والفِرق هي التي تشكّل نسيجه على أساس التعارض والتصارع فيما بينها على نحو غير مثمر تاريخياً، أيْ بصيغة صراعات دائريَّة تحمل في ثناياها احتمالات التفكيك والانتحار الجماعي.

على الضِّد من ذلك، يقوم المجتمع المدني على نسيج من الوحدات الاجتماعية (فئات، شرائح، طبقات، شعب أو أمّة) تتحدّد العلاقات فيما بينها على أساس الوحدة (الوطنية أو القومية) والصراع، إنما الصراع المثمر تاريخياً، أي الذي يُحدث تقدماً تاريخياً وتراكماً في عناصر هذا التقدم، من قبيل الصراع السياسي والثقافي والاجتماعي والطبقي والوطني والقومي. أمّا الوحدات المجتمعية الأخرى، كالطوائف والإثنيات والمذاهب والفرق، فتكتسب في حقله وظائف مستمدة من كونه «أي المجتمع المدني» هو أولاً بأول مجتمع وطني وتقوم آلياته على الوحدة والصراع بالاعتبار المثمر تاريخياً، ومن كونه قادراً على صهر هذه الوحدات ضمن أفق عقلاني ديموقراطي يجعله موزائيكياً فاعلاً بغنًى وتنوُّع واستمرارية.

يظهر المجتمع المدني بصيغة التحفيز على القيّم الإنسانية النَّبيلة المتمثلة في التضامن والتعاون والتسامح والاحترام المتبادل، مقابل القيم المتحدِّرة من «المجتمع الأهلي» في إطاره التاريخي الإقطاعي مثلاً والمتمثلة في العبودية والقنانة والتراتبية والاستعلاء والأنانية.. إلخ؛ كما يظهر في القيم الفكرية المثمرة تاريخياً والحافزة على التقدم التاريخي، مثل العقلانية والحداثة والتاريخ. بيدَ أنّ ذلك لا ينبغي أن يُفهم وكأن المذكور هو بمثابة «مدينة فاضلة» كما تخيَّلها بعضُ المفكرين العرب والغربيون، أمثال الفارابي وتُوماس مُور.. بل أكثر من ذلك، إنَّ المجتمع المدني يحتكم ـ إذا وُجد في مرحلة تاريخية معينة ـ إلى خصوصية التركيب الاقتصادي الإنتاجي والنظام الاجتماعي، ومثيله السياثقافي؛ أي أنّ المجتمع المدني هو صيغةٌ من نظام سياثقافي يضبط

العلاقاتِ القائمة وآليات النشاط المتعدد ها هنا؛ مما يجعله قابلاً للتشخُّص في مجتمع بورجوازي كما في آخر اشتراكي؛ مع التأكيد على خصوصية الوضعية هنا وهناك.

وهذا ما يدعو إلى التشكيك في مصداقية الرأي الذي يرى في المجتمع المذكور ـ من حيث الأساس ـ مثالاً للوئام والتضامن والإنسية. وقد يكون الأمر مختلفاً عن ذلك عمقاً وسطحياً، حيث يلاحظ أنَّ الصراع الطبقي، تحديداً، يجد تعبيره الواضح ووتائره المتصاعدة في ذلك المجتمع وعلى خلفية الصراع «السِّلمي» المُقنَّن والمنظَّم، غالباً.

رُؤيتُه وتَشْخيصُه للواقع العربي الرَّاهن:

«هذا السؤال (سؤال ابتعاد الواقع العربي الراهن عن مجاراة العقلانية والتقدم) يُبادر بأن يوجه الحوار والقضية التي نتحدث عنها صوب المسألة الأكثر حضوراً في عالمنا العربي كما في حياتنا الشخصية. سؤالٌ يريد أن يعرف أين صِرْنا وكيف ولماذا؟ وأنا أعيش وسط هذا النوع من الأسئلة، لكنَّني أحاول دائماً أن أعيد النظر في مسارِيَ نفسه، شخصياً وفكرياً وسياسياً ووجوداً عاماً. . . وألهثُ وراء هذا الهدف.

ربما لا أصِلُ دائماً ـ يقول تيزيني ـ إلى نتائجَ مهمة مناسبة تُعجبني وتُرضيني، ومع هذا أستطيع القول إنّني وضعتُ يدي على البدايات الأولى التي تلائم ملاحقة ما يحدث. بالتالي، تمكّنني من إعادة بناء شخصي فكرياً وسياسياً في صورة محددة. وكل هذا في استجابة واضحة لاحتياجات التغيير الهائل الذي يعيشه عالمنا.

من هنا أقول: لمّا كانت الأحداث الكبيرة ما زالت قائمة، وربما ستظل لفترة طويلة أخرى، طالما أنها لم تُفضِ بعد إلى نهاياتها السعيدة ولا إلى نهاياتها التعيسة...

فالحدث ينمو أكثر وأكثر، ما يعني أنّ من غير الممكن، بعدُ، الحديث النهائي حول مسألة يُنظر إليها باعتبارها ناجزةً وهي لم تُنجز بعد.

وجواباً عن السؤال، سأقول بعض الصيغ التي أراها أولية واحتمالية. وأبدأ من ملاحظة تتعلق بعنوان أول كتاب لي، في المشروع الذي تتحدث عنه. كان العنوان «من التُّراث إلى الثورة»، وهو صدر في 1976. والذي أراه اليوم أنَّ أحداثَ العالم العربي وتطوراته تضطرُّني وبإلحاح إلى أن أبدأ النظر الى الكتاب وعنوانه تخصيصاً. تساءلت: هل ما زال هذا العنوان صالحاً بعدما تفكَّكت أفكار كثيرة وتفكّك الاتحاد السوفياتي، والأفكار التي كانت مهيمنة في ذلك الحين على فكر تقدمي مُهيمن في الساحة العربية؟!

بعد رصد ما حدث والتطورات المتلاحقة وضعتُ يدي على مسألة أظن الآن أنها كانت، بالنسبة إليّ، مدخلاً لاكتشاف ما عليّ أن أنجزه مجدداً: فكلمة «الثورة» الواردة في العنوان لم تعد ذات وُجود، بصرف النَّظر عن التسويفات التي يمكن أن تُقدّم. لغة العصر لم تعد تتَّسع لهذه الكلمة. ومن هنا رُحْت أفكر في كتابي، ومن ثم انطلقتُ من الواقع إلى الكتاب، ثم من الكتاب إلى الواقع... وفهمت أنَّ مشروعَ الثورة ذاتَه بات يعيش اختناقاً قاتلاً. من هُنا، ومن خلال قراءاتي الدؤوبة في

الفكرين العربي والأوروبي، أدركت ما يخيّل إليّ أنه **البديل المناسب لمفهوم الثورة ومشروعها، وهو مفهوم النهضة ومشروعها**»[1].

رُؤيتُه لهزيمة حزيران 1967م:

في ذلك الحين نشأت الدولة الأمنية. . . ونشأ ما نراه فكراً نقدياً في آن، ولكن كان ثمة تفكك في أوساط الناس وتخلُّف اجتماعي واضح، ما جعلنا نعيش حالاً جديدة في التاريخ العربي. فإذا عُدنا إلى تلك المرحلة التي أنتجت هذه «النهضة الجديدة» نجد أنّ هذه النهضةَ كانت الوريثَ الشرعي للإخفاقات السابقة. سبق لتجربة عبد الناصر أن ولَدت نظيراً عملياً لها، لكنها أخفقت لأنها بدأت بدايةً محترقة من حيث البنية، إذ ألغت الأحزاب والحياة السياسية وكذلك الحياة الدستورية. فإذا كان ظهر آنذاك مثقفون وأفكار جديدة، فإنهم إنما كانوا نتاجَ تجربة متصدِّعة أقصيَت منها الليبرالية التي كان في إمكانها، وحدها، أن تكون واعدة. صحيح أنه في ذات لحظة نشأ نوع من الترابط بين الثقافة والليبرالية، لكن الدولة الأمنية سرعان ما عرفت كيف تُجهض الاثنتين معاً.

من هنا، نما ذلك الشَّرخُ العميق بين الثقافة والسياسة، الشرخ الذي راح يبرز في الحياة العامة، وكان من نتائجه أن أظْهر المثقفين عاجزين عن فعل أي شيء، فكان على شرائحَ كبيرة منهم في النهاية، أن تَدخل البنية الأمنية للدولة. . أصبحوا جزءاً منها. . جزءاً مسوّغاً لها حتى في صمتهم! ناهيك عن أنّ طوابيرَ منهم صارت والدولةَ الأمنية واحداً، وشغلوا مناصب في مؤسساتها. من هنا أتت الهزيمةُ الكبرى

---

(1) من حوار له مع «صحيفة الحياة» اللندنية، أجراه: إبراهيم العريس، 17/ 4/ 2006م.

التي طاولت مشروع المثقف العربي. أعني أنّ السلطة السياسية استخدمتهم للوصول إلى أعلى ذُرى الحالة الأمنية التي تحولت إليها الثورة ومشروعها[1].

رؤيته للمجتمع الأهلي:

ثمة ظاهرة أخذت تثير الانتباه لدى مُختلف الفئات المجتمعية في جلّ المجتمعات العربية، بل هي أخذت تتحول إلى موضوع بحث علمي يتصدى له باحثون في العلوم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية خصوصاً، ناهيك عن نتائجها القوية، بل التي أصبحت مدمرة! نعني بها ظاهرة تفكك المؤسسات المجتمعية الوطنية بدرجة شبه حاسمة، وعودة كتل كبيرة من الناس إلى مرجعيات المجتمع الأهلي، ما قبل الوطني.

فمع وضْع «الدولة الأمنية» يدَها على المؤسسات الدولتية الوطنية ـ وفق واقع الحال في البلدان العربية المعْنية ـ بل نكاد نقول، مع «احتلال» هذه «الدولة» للمؤسسات المذكورة، أخذ الناس يفقدون ما كانوا يعودون إليه كمرجعيات لحل مشكلاتهم الاقتصادية والقضائية والتعليمية والصحية. . .إلخ.

والحق، إنَّ ما أطلقنا عليه مُصطلح «دولة» هنا إنما هو صيغة أمنية ملفّقة عن الدولة المدنية الوطنية، التي أخذَت بعضُ معالمها ومقوماتها الأولى تتجلّى مع دخول بلدان عربية مرحلة استقلالها في أعقاب الحرب العالمية الثانية، وظهر ذلك خصوصاً في العراق وسوريا وتونس. فمع

---

(1) من حوار له مع «صحيفة الحياة» اللندنية، أجراه: إبراهيم العريس، 17/4/2006م.

استئصال السياسة والمجتمع السياسي وهيمنة الحزب الواحد، ومع ظهور نمط من الجيش «غير العسكري» وفرض مقولة «الحزب قائد الدولة والمجتمع»، يداً بيد مع تهشيم المؤسسات المدنية، بعجرها وبجرها، والتي تكوّنت بموازاة هذه الأخيرة أولاً ثم في سياق تهميشها ثانياً، أُحكمت القبضة على المجتمع بعمومه.

فبدلاً من القضاء المدني، نشأ نمط من القضاء الأمني والعسكري؛ وبدلاً من المؤسسات التشريعية البرلمانية، لُفّقت مجالسُ جديدة بمثابة «مجالس شعب» مداخلُها ومخارجُها تمرّ عن طريق أجهزة أمنية «متخصصة»، وبدلاً من أجهزة تنفيذية تحتكم للمرجعيتين السابقتين ولِما يرتبط بهما من مؤسسات شرعية وعبر آليات عصرية ديمقراطية، تُفتح الأبواب على مصاريعها أمام رجال ونساء لا مشروعية لهم ـ في العموم الإجمالي ـ إلا ما يستمدونه من المرجعيات الملفَّقة السابقة المذكورة، وإذا جرى الكلام على الشفافية والكفاءة الضرورية والإخلاص وعلى أخلاقيات العمل، فإنما تكون قد حُدِّدت مسبقاً وبلُغة دستور البلد المعْني، معاني ذلك كله ودلالاته ومرجعياته من موقع الحزب الواحد أو المرجعية الواحدة القطعية. وعلى هذا، تُفقد مفاهيمُ الاستقلال في القضاء وفي التعليم الأساسي إلى الجامعي والنقابي، وفي كل ما لَهُ علاقة بالشأن العام، وكذلك الشأن الخاص. ولمّا كان هذا النموذج من الحكم ذا بُعد شعبي وإنساني ورسمي مُغلق ومُهَيْمناً عليه، هكذا وهكذا، فإن الفساد العام والخاص سيصبح أمراً قاطعاً، نظراً لانغلاق الجزء على الكل، والحزب على الشعب أو الوطن، مِمّا يجعل احتمالات التدهور في عملية الفساد والإفساد، واقعاً محتماً، وإنْ مؤجلاً في حالات معينة، حسب مقتضيات الظروف والأحوال. وبهذه الكيفية أو الكيفيات، تنفتح

عملية قضْمٍ أخطبوطي لِما تبقّى من مؤسسات مدنية وعسكرية وقضائية وتعليمية ونقابية وسياسية وثقافية شرعية. لقد قاد الاستفرادُ بالسلطة المغلقة إلى ذلك، رغم ما يلجأ إليه أحياناً بعضُ ممثليها من تلفيق واصطناع لحالات يُراد لها أن تظهر كأنها تعبير عن إرادة المجتمع، وما يقوم عليه من فئات وطبقات ومجموعات من مختلف التكونات والتوضّعات الاقتصادية والسياسية والأيديولوجية في هذه الحال وما ينتجه من أحوال أخرى، ما الذي يفعله الناس في سبيل الوصول إلى حقوقهم؟ سيجدون أنفسهم أمام جدران إسمنتية مُكرَّسة بأجهزة أطلقت حصاراً آخذاً في التصاعد على كل «ما بقي يُدعى» مرجعيات ضبْط العلاقة بين الحاكم والمحكوم.

ها هنا علينا أن نضع في الاعتبار الكبير الأمر التالي، وهو أنَّ النُّظم الأمنية العربية حصَّنتْ نفسها تحصيناً «قانونياً»، حين حافظت على ثنائية الاستثنائي الطارئ والأساسي الثابت في الوضعية القانونية. فحين أَدخلت بلدانَها في حالة الأحكام الاستثنائية وقانون الطوارئ فإنّها لم تعلن أنها ألغَت القانونَ الأساسي العام والثابت، ولكنها تُخَضع هذه البلدان لِمَا تقتضيه مصالحُها المركّبة ـ أساساً ـ على تلك الحالة. نعم، إزاء هذا الوضع «القانوني الاستثنائي والطارئ» تنسدُّ أمام الناس أبواب المؤسسات الناظمة و«الموضوعة باسم القانون»، فما الذي يتبقى لهم؟ ها هنا وبحكم افتقادهم القوانينَ المدنية العامة، ينسابون بقوة نحو «مؤسساتهم الأهلية»، من الأسرة إلى الطائفة والمذهب والإثنية. وتبدأ عملية تفتيت البلد دون الإعلان عنها أولاً، وقبل التهديد باللجوء إليها من قِبَل النظام العولمي المُؤمْرك ثانياً. وحالئذ يغدو الحديث مركّزاً على السُّنّة والعلويين والإسماعيليين والدروز، بل كذلك على الشافعية والحنبلية

والوهابية... إلخ ضمن السُّنّيين، وعلى الحدّادين والخياطين والمرشديين ضمن العلويين، وهكذا. وبذلك، فإنّ قطعَ الطريق على المجتمع الوطني المدني يؤسس للعودة إلى المجتمع الأهلي، ومعه لحروب طائفية مفتوحة[1].

(1) راجع: صحيفة الاتحاد الظبيانية، 23/ 10/ 2007م.

القسم السادس

ببلوغرافيا عامة

القسم السادس

ببلوغرافيا عامة

أولاً ـ كتبه المنشورة:

1 ـ حول مشكلات الثورة والثقافة في العالم الثالث، الوطن العربي نموذجاً، دمشق ـ 1971.

2 ـ Die Matemie auffassung in der islamischen Philosophie des Mittelalters, Berlin, 1972. (باللغة الألمانية).

3 ـ من التُّراث إلى الثورة، حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي، بيروت ـ 1976م.

3 ـ رُوجيه غارودي بعد الصَّمت، بيروت ـ 1975م.

4 ـ الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأولى، دمشق ـ 1982م.

5 ـ من يهوه إلى الله، (في مجلدين)، دمشق ـ 1986م.

6 ـ على طريق الوضوح المنهجي، بيروت ـ 1989م.

7 ـ في السجال الفكري الراهن، بيروت ـ 1989م.

8 ـ مُقدمات أولية في الإسلام المحمدي الباكر، دار دمشق ـ 1994م.

9 ـ النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، دمشق ـ 1997م.

10 ـ **من الاستشراق الغربي إلى الاستغراب المغربي**، دمشق ـ 1997م.

11 ـ **فصول في الفكر السياسي العربي المعاصر**، دار الفارابي، بيروت، ط1 ـ 1989م، ط2 ـ 2004م.

12 ـ **الإسلام ومشكلات العصر الكبرى** (مع بحث لباحث آخر)، دمشق ـ 1998م.

13 ـ **من ثُلاثية الفساد إلى قضايا المجتمع المدني**، دار جفرا، دمشق ـ 2001م.

14 ـ **آفاق فلسفية معاصرة** (حوار فكري فلسفي مع أبو يعرب المرزوقي)، دار الفكر ـ دمشق 2001م.

15 ـ **من اللاهوت إلى الفلسفة العربية الوسيطة**، القسم الأول: الفكر العربي قبل «الفلسفة» وحتى تخومها (جزأين). . . دار بترا، دمشق ـ 2005م.

16 ـ **بيان في النهضة والتنوير العربي**، دار الفارابي، بيروت ـ 2005م.

17 ـ **حول مشكلات الثورة والثقافة في العالم الثالث**.

18 ـ **نحو فلسفة عربية معاصرة**.

19 ـ **من الاستشراق الغربي الى الاستغراب المغربي**، دار المجد ودار الذاكرة، سوريا ـ 1996م.

20 ـ **في السجال الفكري**، دار الفكر الجديد، بيروت ـ 1990م.

كما أنَّ الدكتور طيِّب تيزيني عمل (ولا يزال يعمل) على مشروع فكري كبير بعنوان: «**مشروع رُؤية جديدة للفكر العربي.. من بواكيره حتى المرحلة المعاصرة**»، وقد صدرت عدة أجزاء منه (6 أجزاء).

ثانياً ـ بعض مقالاته وبحوثه المنشورة:

- من الاستشراق الغربي إلى الاستغراب الشرقي، مجلة العربي، العدد 350، كانون الثاني/ 1988م.

- الفلسفة العربية الإسلامية إشكالية ونقد، مجلة الفكر السياسي، تصدر عن اتحاد الكتّاب العرب بدمشق، العدد السادس، السنة الثانية، ربيع 1999م.
- مشروع التحديث والإصلاح وآفاقه المستقبلية، محاضرة أُلقيت بالمركز الثقافي في ببيلا، دمشق، بتاريخ: 19/ 10/ 2005م.
- الإسلام التنويري بين الأُحادية والتعدُّدية، نشرة مركز ابن رشد، بتاريخ الثلاثاء 22/ 11/ 2005م.
- آينشتاين بين الجماعة المُثقفة والاستفراد بالقرار، صحيفة الاتحاد الظبيانية، بتاريخ 27/ 6/ 2006م.
- «برنارد لويس»، ومشكلات «الإسلام السياسي»، صحيفة الاتحاد، بتاريخ 29/ 5/ 2007م.
- العرب بين الحداثة وما بعدها، صحيفة الاتحاد الظبيانية ،بتاريخ 5/ 6/ 2007م.
- الفكر العربي و40 عاماً على النّكسة، صحيفة الاتحاد الظبيانية، بتاريخ 12/ 6/ 2007م.
- بين ثقافة الحوار وثقافة القتل، صحيفة الاتحاد الظبيانية، بتاريخ 26/ 6/ 2007م.
- الواقع العربي وغياب التعدُّدية، صحيفة الاتحاد الظبيانية، بتاريخ 17/ 7/ 2007م.
- المشروع العربي بين التباطؤ والاستعجال، صحيفة الاتحاد، بتاريخ 24/ 7/ 2007م.
- «الدِّين الساكن» و«الدِّين المتحرك»، صحيفة الاتحاد الظبيانية، بتاريخ 31/ 7/ 2007م.
- مشكلة «المصطلح» في الكتابة العربية، صحيفة الاتحاد الظبيانية، بتاريخ 14/ 8/ 2007م.

- حُروب ساخنة، صحيفة الاتحاد الظبيانية، بتاريخ 21/ 8/ 2007م.
- هيروشيما و«العلم المُميت»، صحيفة الاتحاد الظبيانية، بتاريخ 28/ 8/ 2007م.
- مِلْء الفراغ، أيديولوجية زائفة، صحيفة الاتحاد الظبيانية، بتاريخ 4/ 9/ 2007م.
- تبنِّي الديمقراطية وتوديع الخيار الرباعي، صحيفة الاتحاد الظبيانية، بتاريخ 11/ 9/ 2007م.
- تكريم الثقافة، صحيفة الاتحاد الظبيانية، بتاريخ 18/ 9/ 2007م.
- حرية الصحافة وخطر «الدَّولة التِّنينية»، صحيفة الاتحاد الظبيانية، بتاريخ 25/ 9/ 2007م.
- حمقى الاختصاص رغماً عنهم، صحيفة الاتحاد الظبيانية، بتاريخ 2/ 10/ 2007م.
- الكونجرس وعصر الطوائف، صحيفة الاتحاد الظبيانية، بتاريخ 9/ 10/ 2007م.
- المجتمع الأهلي في طريق الهيمنة، الاتحاد الظبيانية، بتاريخ 16/ 10/ 2007م.
- المجتمع الأهلي في طريق الهيمنة، صحيفة الاتحاد الظبيانية، بتاريخ 23/ 10/ 2007م
- تحدِّيات الثقافة العربية «من داخلها»، صحيفة الاتحاد الظبيانية، بتاريخ 30/ 10/ 2007م.
- طه حسين وأوروبا، صحيفة الاتحاد الظبيانية، بتاريخ 7/ 11/ 2007م.
- الفلسفة... ومحل العرب من «الإعراب»؟! صحيفة الاتحاد الظبيانية، بتاريخ 14/ 11/ 2007م.

- «تلفزيون الواقع» ورهان الثقافة العربية، صحيفة الاتحاد الظبيانية، بتاريخ 20/ 11/ 2007م.
- تعايش الثقافات... والخوف من «الآخر»، الاتحاد الظبيانية، بتاريخ 27/ 11/ 2007م.
- العرب... وواقع الأُمية والإقصاء، الاتحاد الظبيانية، بتاريخ 4/ 12/ 2007م.

ثالثاً ـ بعض من حواراته الصحفيَّة والتلفزيونية:

- حوار مع صحيفة الأضواء، أجرى الحوار: علاء الدين محمود، 6/ 11/ 2003م.
- حوار مع موقع «الحوار المتمدن»، أجراه: أحمد سليمان، 15/ 4/ 2004م.
- حوار مع صحيفة المستقبل، أجرى الحوار الصحفي: أبو حسن، / 1/ 2005م.
- حوار مع صحيفة النهار اللبنانية، حاوره: شعبان عبود، 4/ 2/ 2005م.
- حوار مع مجلّة مقاربات، أجراه: حسام شحادة، بتاريخ 6/ 4/ 2005م.
- حوار مع صحيفة الحياة، حاوره: ابراهيم العريس، بتاريخ 17/ 04/ 2006م.
- حوار مع صحيفة الفرات السورية، أجراه: أحمد يساوي، 3/ 4/ 2007م.
- حوار مع صحيفة الأخبار اللبنانية، / 10/ 2007م.

ملحق

مقاربة نقدية

نقدُ المنهج الاعتباطي عند د. التيزيني
في كتاب «بيان في النهضة والتنوير العربي»

نايف سلوم (*)

أدّعي أنَّ المنهج المعتمد في كتاب الدكتور التيزيني السالف الذكر هو «منهج اعتباطي» وليس تاريخياً/ اجتماعياً كما يدّعي . ذلك أنَّ المنهج التاريخي/ الاجتماعي يعني تفسير التاريخ مادياً أي تفسير بنية بعينها تفسيراً تاريخياً/ اجتماعياً، بكلام آخر: تفسير خصوصية البنى الاجتماعية في الأقطار العربية في نشأتها التاريخية كأثر لتصادم التوسع الإمبريالي الغربي (الأوروبي) مع البُنى المحلية ذات السِّمات ما قبل الرأسمالية. وهذا يعني منهجياً أن ندرس أولاً شكل التوسع الأوروبي الغربي اعتباراً من الثلث الأخير للقرن التاسع عشر بما فيه الكولونيالية الاقتصادية، وندرس في الوقت نفسه البُنى العربية ما قبل الرأسمالية في تشكيلها الخراجيّ، بما فيها نظام الإقطاع الضريبي والجفالك. وندرس بعدها أثر الصدام والتفاعل اللاَّحق بين التشكيلتين الإمبريالية الرأسمالية

(*) أنظر: الحوار المتمدن، العدد 1759 بتاريخ 9/12/2006م = www.ahewar.org
. mailto: n-saloom@scs-net.org

والخراجية العربية، والنتائج الطبقية والاجتماعية لذلك. وقد أعطت دراسات فيليب خوري [أعيان المدن والقومية العربية ـ سياسة دمشق 1860 ـ 1920] وأيضاً، في كتابه الكبير: سوريا والانتداب الفرنسي؛ سياسة القومية العربية 1920 ـ 1945]، وحنا بطاطو (في كتابه «العراق")، وإريك دافيز (تجربة بنك مصر من 1920 ـ 1941) نموذجاً لهذه المنهجية التاريخية/ الاجتماعية في القراءة.

المنهج التاريخي/ الاجتماعي يعني بالضبط أن نقرأ التوسُّع الإمبريالي الغربي وتأثيره في البُنى المحلية وهذا التأثير على وجه الحصر هو الخصوصية الطبقية للمجتمعات العربية في تطوُّرها التاريخي؛ وحين يقوم الحديث عن نهضة عربية مفترضة أو عن مشروع نهوض تنويري كما يفترض التيزيني، لا بدّ من البدء بالحديث عن موجة التوسُّع الإمبريالي الجديدة وسياساته الجديدة (تسمى هذه السياسات أيديولوجياً بالعولمة) ودراسة الطبقات في كل قطر عربي مستهدف بالدراسة والتحليل، من ثم يتم الحديث عن إمكانيات هذه المجتمعات في النهوض وفي التنوير وفي التحول إلى حطام سواء أكان مفتوحاً أم مغلقاً أم نصف مغلق. إذاً يكون التركيز على البُنية الطبقية في سوريا أو مصر على سبيل المثال كحالات عينية ثم نرصد أثر التوسع الإمبريالي الذي يكون قد حُلل في بداية الدراسة، وبالتّالي يظهر لدينا ما هي الطبقات الاجتماعية التي لها مصلحة تاريخية واجتماعية في التنوير والنهوض وما هي تلك التي تشكل وضعاً إمبريالياً داخلياً؛ أي لها مصلحة في تأبيد ما هو قائم، وفي تعميق الأوضاع الإمبريالية وبالتالي الوصول إلى الحُطام التاريخي أي إلى التفتيت والتجزئة والتخلف، وبالتالي العجز ومؤازرة الغزو الاستعماري الجديد. فالطبقات المسيطرة في الأقطار العربية على سبيل المثال لا

تضع المجتمعات العربية في حالة عجز عن المقاومة فحسب، بل هي تؤازر الغزو الاستعماري الجديد. لنلاحظ كيف تعاطى الدكتور **التيزيني** مع هذا المنهج التاريخي/ الاجتماعي والذي هو منهج العلم التاريخي/ الاجتماعي («مادية تاريخية») أو ما يسمى أيضاً بالمنهج الماركسي أو المنهج المادي في التفسير التاريخي.

في التمهيد يُكثر **التيزيني** من الحديث عن التاريخية ويُحوِّل البنية المفتوحة إلى بنية مُعوّمة، أي يحولها إلى بُنية خارج شرطها الإمبريالي. ودليل ذلك أن **التيزيني** لا يمهد للبُنية العربية بحديث عن آليات اشتغال الإمبريالية في العالم وفي المنطقة العربية خصوصاً . بالتالي لا يُؤسِّس بحثه بشكل منهجي بالمعنى المادي التاريخي، ولهذا تظهر عوارض الاعتباطية والثقافوية في حديثه مباشرة، فهو لا يتحدث عن الطبقات الاجتماعية في سوريا أو أقطار عربية، ولا عن الطبقة المرشحة للقيادة ولا عن العواقب التاريخية والاجتماعية لغياب مثل هذه الطبقة وبالتّالي الدَّوران بحلقة مفرغة من الناحية التاريخية؛ هو يتحدث عن مستلزمات ثقافوية حيث يقول: «الفصل الثالث سنكرِّسُه للبحث في مشروع النهوض والتنوير بمحاوره الكبرى، التي نراها ماثلة في «منظومته المفاهيمية» أولاً وفي «إشكاليته» ثانياً، وفي بعض المداخل الكبرى والحاسمة ثالثاً، والتي تقود إليه ويشترطها هو، مثل الثقافي والسياسي والاقتصادي» وقد يتخيل القارئ أن **التيزيني** يتحدث عن مشروعين؛ مشروع نهوض من جهة ومشروع تنويري من جهة أخرى، إلا أنَّه يوضح لاحقاً أنَّ الحديث يدور عن مشروع ثقافوي فكري تنويري: مشروع نهوض تنويري حسب قوله (ص 17).

واللبس الآخر هو الفصل بين المنظومة المفاهيمية والمداخل الثقافية والاقتصادية والسياسية التي تقود إليه ويشترطها. وهنا أتصور أنَّ **التيزيني** يتصوَّر مشروع النهوض التنويري كأنَّه بَدْهيّة مُسبقة ثم يحاول حشد العناصر اللازمة لقيامه، وهذا قلْب للأشياء، فبدلاً من تحليل البنية الاجتماعية السورية والمصرية تحليلاً طبقياً وفي تاريخية هذه الطبقات ونشوئها عبر منهج ثبتت فاعليته في الدراسة التاريخية الاجتماعية يأتي **التيزيني** ليرصِّف المنظومة المفاهيمية جنب الإشكالية، ثم جنب المداخل التي تخص السياسة والدولة ويأتي الاقتصاد ليعفي **التيزيني** من ذكر الطبقات ودراستها وموقعها في المجتمع السوري أو المصري على سبيل المثال. ثم يُعوّم بطريقته الخاصة مفهوم الحدث الاجتماعي المنفتح: «الحدث الاجتماعي في ديناميّته المتدفقة ـ خصوصاً من حيث هو بنية مفتوحة ـ غير قابل للاستنفاد» مقتبس ص 10.

هل هذا القول يُؤسِّس لفعل تاريخي منتج؛ أي هل القول بانفتاح الحدث التاريخي يفترض بَدْهياً أنَّه مُنتج لمشروع نهوض، ونحن العرب الذين عانينا من هذا الانفتاح طوال عصور الانحطاط ! هذا قول غير كاف. وهو يدخلنا في مقولة الخصوصي المُنفلت. لأنَّه لا يعير دروس التاريخ الاجتماعي والسياسي أي اهتمام؛ فإذا كان مُنفتحاً فما هو شكل هذا الانفتاح وإلى أين يقود؟ هذا ما تُبيِّنه دراسة مفصلة لِلطبقات الاجتماعية في تشكُّلها التاريخي في المجتمعات العربية. ومن هنا قول **التيزيني** النقدي تجاه طرح الخصوصية من فوق أمن تحت، وكأنَّه ينفي فكرة الخصوصية العربية التي هي قائمة بالفعل مع أنَّه يعترف بها لاحقاً. وسبب هذا التعويم «التاريخي» وغياب ما يُسمى بالخصوصية التاريخية للمجتمعات العربية، هو غياب مفهوم الإمبريالية كمدخل لقراءة وبيان

مشروع النهضة والتنوير العربيَّين، وغياب مفهوم الطبقة الاجتماعية والطبقات ودورها التاريخي من حيث موقعها الاجتماعي. لهذا يَفقدُ نقد **التيزيني** المُحق لأصحاب الخصوصية الجوهرانية، يفقدُ أهميته لغياب هذين المدخلين في التحليل من بُنيته الفكرية. لأنَّه سيردُّ البعض على الحدث المُنفتح والبُنية المفتوحة بأنَّه قد ينفتح نحو المزيد من الخراب والتشرذم.

هكذا يتحول المنهج التاريخي عند **التيزيني** إلى منهج سردي ترقيعي عديم الفائدة على مستوى التحليل التاريخي والاجتماعي.

«ومرَّة أخرى تُقابل البنية بالتاريخ، مما يضع يدنا على المشترك بين الوَجهين المذكورين (ص15) هذا هو المشترك بين النزعتين التي تجعل العرب فوق التاريخ، وتلك التي تجعلهم أقل من التاريخ أي تحته، أي غياب التاريخية، لكن ما هو الفرق بينهما؟ هذا ما لم يُبيِّنه **التيزيني** في «بيانه» وأقول إنَّ الأول مُتمترس بتراثه نتيجة عنف التهديد الإمبريالي وغياب أي مشروع لمواجهة هذا التهديد، فهو مقاومة سلبية وعاطفية مُنفعلة، والرأي الثاني رأي دُونيّ مُتماه بالغرب الإمبريالي، ونظرته العنصرية المتعالية تجاه الشعوب العربية، ولهذا السبب فهو يشبه آراء المستشرقين ودعاة الاستعمار من الإمبرياليين. من هنا الشبه الذي قدَّمه **التيزيني** بين بعض آراء الجابري مع أفكار رينان.

وبخصوص الحُطام العربي المفتوح، يطرح **التيزيني** أقوالاً مُلتبسة: «إنَّ هذا الأخير ـ أي هذا الحُطام ـ ليس حالة مطلقة، قاطعة، وإنَّما هو حالة تاريخية» (ص16) ما معنى كلام كهذا؟ أن يكون الحطام تاريخياً يعني أنَّه يجمع في إحدى جهاته كتلاً اجتماعية قادرة على المبادرة

التاريخية عبر نزوعها للتجميع والوعي التاريخي والنقدي؛ في هذه الحالة نقول إنَّ هناك كتلة تاريخية تؤسِّس للنهوض والتقدم نحو المستقبل. أمَّا أن نقول إنَّ الحُطام مفتوح هكذا بالإطلاق فهذا معناه اللعب على الألفاظ ومنها كلمة مفتوح. ألا يجوز أن ينفتح هذا الحُطام على حطام آخر وعلى نظم طائفية سياسية منخرطة في المشروع الأميركي الشرق أوسطي والذي يمكن تشبيهه بـ «الصَّحن داخل الكيس الإمبريالي». إذاً لا يكفي التعبير عن حُطام بأنَّه مفتوح. نقطة أخرى هناك فرق بين أن يكون الحُطام العربي موضوعاً للقراءة والنقد والمساءلة، وبين أن يكون تاريخياً أو لا يكون، هذا تقرره القراءة التاريخية/ الاجتماعية.

نُقطة منهجية بخصوص طريقة فهم عبارة الأيديولوجيا وتعليقنا على صياغة هذا الفهم. جيد لدى الباحث التدقيق بمفهوم خطير كمفهوم الأيديولوجيا نظراً لتعدُّد دلالاته في الاستعمال الفكري والسياسي والتاريخي إلخ.. يُحدد **التيزيني** مسألة الأيديولوجيا: «بمثابة تأويل المعارف بمقتضى المصالح» ومن ثم فالأيديولوجيا حسب **التيزيني** هي «وعي تسويغ المصالح» (ص17) قد تكون المصالح مع جهة تقدم التاريخ، ومن ثمَّ ليست دائما بالضرورة وعياً اجتماعياً زائفاً» (ص17) إنَّ **التيزيني** مُحق في قوله أنَّ الأيديولوجيا ليست دائماً وبالضرورة وعياً اجتماعياً زائفاً» لكن العيب في الصياغة الأولى. وهنا أقول: اعتماد الفكر بمقتضى المصلحة يكون من جهتين؛ الأولى إنَّ تبنِّي الفكرة قبل إنجاز العلم التاريخي بالواقعة أو الظاهرة يؤدي إلى فكرة زائفة هدفها حجب الظاهرة الاقتصادية الاجتماعية عن النظر العام. وبالتالي يكون لها وظيفة تضليلية بوعي أقل أو اكثر من قبل أصحابها ومُنتجيها. والثاني تبنِّي الفكرة العلمية إثر إنتاجها، وهنا للفكرة دور كاشف لحقيقة البنية

الاجتماعية الاقتصادية، بالتالي لها فعل ثوري وتاريخي، وإذا ما استولت على كتل اجتماعية صاحبة مصلحة في التغيير التاريخي/ الاجتماعي تحوَّلت هذه الفكرة العلمية إلى أيديولوجية تقدمية وثورية. هنا نصيغ عبارة هيغل القائلة: «إذا كان الحق مجرداً، فهذا يعني أنَّه غير حق. إنَّ العقل الإنساني يتجه نحو العياني . .» (دفاتر فلسفية ـ 3) بالطريقة التالية إذا كان الحق أو العلم التاريخي الاجتماعي عياني ويصب في النهاية في مصلحة الطبقات التقدمية صاحبة المصلحة في التغيير فهو ثوري؛ الحق ثوري بطبيعته، وتقدُّمي.

تقدم في المسوغات التاريخية لمشروع نهوض تنويري براهين هي إقرارات: إقرار بوجود عُمق تاريخي للأمة، وإقرار بوجود تجارب سابقة لديها في النهوض. وكلمة السِّر هنا هي الأمَّة؛ ما هي الأمة؟ تظهر النزعة الثقافوية هنا نتيجة عدم رؤية مشروع النهوض السياسي في قلب مشروع النهوض ومن غياب العلاقة الضرورية بين مشروع النهوض السياسي/ الطبقي وبين المشروع التنويري الناقد للتراث العربي بما فيه التراث الديني نقداً جذرياً وهنا نشير إلى الموقف الغامض من نقد التراث القومي ونقد الفكر الديني، يكتبُ التيزيني: «تتحدَّد علاقة المشروع العربي العتيد بالأيديولوجيا الدينية، ذات الحضور الكثيف في العالم العربي، في ضوئه ومن موقفه هو بصفته مشروعاً حضارياً عربياً. فهو في هذه الصفة يمتصُّ تلك الأيديولوجيا وفق احتياجاته العمومية والخصوصية» (ص82). لم يعد مع هذه العبارة وجود لمشروع التنوير العربي الذي يفترضُ قراءة نقدية للتراث القومي العربي ومنه التراث الديني، ولم يعُد الأمرُ أمر عِلْم تاريخي/ اجتماعي يفترضُ إنتاجه نقد الأيديولوجيات السائدة بما فيها الأيديولوجيا الدينية، بل بات المطروح هنا وبآلية تلفيقية

بل ترقيعية مشروعاً حضارياً عربياً يمتصُّ ما يحتاجه من هذه الأيديولوجيا الدينية، ولا أدري ما المقصود بكلمة يمتصُّ، وفق احتياجاته العمومية والخصوصية إلا وفق احتياجاته الاستراتيجية ووفق احتياجاته التكتيكية والانتهازية. هذا هو القول الترقيعي للتيزيني في مشروعه المتقلِّب، والذي انتهز الغموض الذي يَلفّ كلمة حضارة. ومن هذا المنطلق يخرج **التيزيني** بالوعظ الكاسح التالي: «وفي هذه الحال ـ أي مع هذا الترقيع والامتصاص الودِّي ـ يُكف النَّظر إلى الديني على أنَّه رجعي، إلا إذا تخلَّى عن نسبيته وأُصر على إطلاقيته. كما يُكف النظر إلى القومي على أنه شُوفيني مُغلق إلا إذا أُصر على أن يُجسِّد «خير الأقوام والشعوب» (ص82).

في هذا الوعظ الكبير يطلب من الفكر الديني أن يخرج من جلده، وكذلك الفكر القوموي. إنَّ غياب محورية المشروع السياسي/ الطبقي ومسألة نمو هيمنة طبقة وعلاقة ذلك بالتنوير والنهضة العربيَّين، يدل على الطرح الاعتباطي لمسألة النهضة ومسألة التاريخية عند التيزيني. فعلى مدى يزيد على الألف عام كانت هذه المُقتضيات موجودة: العُمق التاريخي وتجارب النهوض السابقة ومع ذلك لم تكن دائماً تسوغ التنوير أو النهوض التنويري. ونتيجة لهذا التهافت في العبارة تتحول العبارة عن **التيزيني** إلى دوران في المكان يصيب القارئ بالدوار. مثال ذلك، قول **التيزيني**: «إنَّ أحد الأدلة على مصداقية احتمال تحقق نهضة جديدة في حقل أمَّة من الأمم، . . . وجود احتمالات حدوث مثل هذه النهضة فيه، دون أن يكون ذلك بالضرورة قد انتهى إلى نهضة محققة» (ص18) ويظن القارئ أنَّنا أمام فتوحات فكرية (مكّية) أيضاً عندما يقول **التيزيني**: ما عَنيناهُ بالعُمق التاريخي للأمَّة الذي يرتبط بمفهومي التاريخ والتراث!

إنَّ الحديث عن نهضة ثانية (منتصف ق 19) ونهضة ثالثة (بعد الحرب العالمية الثانية) أمر مزعوم بالفعل . ذلك أنَّ «النهضة الثانية المزعومة» ترافقت مع التوسع الاستعماري في المنطقة العربية، بينما ترافقت المزعومة الثانية مع قيام دولة إسرائيل وتشخيص المشروع الصهيوني. لقد بدأت ردات الفعل السياسية/ الطبقية في مصر في ثورة عُرابي ثمانينات القرن التاسع عشر، من ثمَّ في ثورة 1919 وفي ثورة 1952. وفي سوريا في الثورات السورية بين الحربين وفي ثورة 1963. خلال هذه الأحداث يمكن الحديث عن ردات فعل عربية على التدخل الاستعماري الإمبريالي الأوروبي، لكن لا يمكن الحديث عن نهضة عربية لأن المسيرة مسيرة تدهور مستمر بالرغم من الاندفاعات المؤقتة. من هنا يمكن الحديث عن يقظة العرب نتيجة صدمة الحداثة البورجوازية الأوروبية القادمة مع الغزو الاستعماري الغربي. أيضاً يمكن الحديث عن فكر نهضوي إصلاحي وإذا شِئْتُم تحديثي لكن لا يمكن الحديث عن نهضة بل عن ردَّات فعل تجاه التوسع البورجوازي الأوروبي في المنطقة العربية.

وعندما يتحدث التيزيني عن الصدام بين المشروع الصهيوني (جهود اليهود الخفية لإقامة دولة في فلسطين) وبين يقظة الأمة العربية يستخدم تعبير الصراع بين الشعبين، أي يأخذ مفهوم الشعب العربي بدلالة الأمّة وليس بدلالة الدولة القطرية العربية. وهنا يغيب مرة أخرى البُعد السياسي/ الطَّبقي لمفهوم الشعب. وبالتالي تغيب مسألة الأوضاع الإمبريالية الداخلية في الأقطار العربية من التحليل. ومن هنا يكمن السر في كلمة الشعب العربي.

يُشير التيزيني إلى الرابطة العضوية بين المشروع الصهيوني والإمبريالية، وهذا مُهم ومُهم أيضاً لو كان أشار إلى الرابط العضوي بين الإمبريالية والأوضاع الداخلية في الأقطار العربية ولو كانت الإمبريالية فاتحة التحليل بخصوص مشروع مقترح للنهوض التنويري. كما يشير بحق إلى ارتباط ظاهرة تزايد تهويد المسيحية بتعمّق الظاهرة الإمبريالية في الرأسمالية؛ أي تزايد اقتباس الأيديولوجيا الإمبريالية من المتاع الأيديولوجي اليهودي والمسيحية المهوّدة.

وكون التيزيني لم يبدأ تحليله بشكل منهجي ومنضبط بقراءة الإمبريالية الراهنة وآليات اشتغالها فقد جاء حديثه عن العولمة لاحقاً ومضطرباً أيضاً. فلنرصد مقاربته لـ مقولة «العولمة» يقول التيزيني: يلاحظ أننا ـ في التعريف المُقدم للنظام العَوْلمي ـ ننطلق من النظر إليه بمثابة نظام system أو من حيث هو تجسيد لنمط اقتصادي واجتماعي سياسي، وليس من واحد من منتوجاته ونتائجه. ومن ثَمَّ، فهو ـ في آن واحد ـ امتداد للنظام الرأسمالي في مراحله الليبرالية والاستعمار والإمبريالية، وقطع معه. إنَّه امتداد يسمح بكشف نسبه التاريخي، والقَطْع معه يُتيح وضع اليد على عناصر الجدَّة فيه هي الواردة في تعريفه. وهذا ما انْتبه إليه بُرهان غليون، حين رأى أنَّه «لا يمكن فهم المرحلة الجديدة من الدَّمج العالمي إلا باعتبارها استمراراً وتعميقاً للمرحلة السابقة الإمبريالية».

يلاحظ المدقق أن عبارة التيزيني لا تشبه ألبتَة عبارة غليون: غليون يقول بصريح العبارة أنَّ ما يسمونه العولمة ليس سوى استمراراً وتعميقاً للظاهرة الإمبريالية من حيث هي آلية دمج عالمي، إذاً هي استمرار

وتعميق لهذه الآلية الإمبريالية في الرأسمالية . أمَّا التيزيني فيقول إنَّ نِسَب العَوْلمة هو الرأسمالية في مظاهرها الرئيسية؛ الليبرالية والإمبريالية وضمنها الاستعمار، وهذه الإشارة كي نشير إلى نسبها أمَّا هي فظاهرة جديدة، وحتى نقبض على هذه الجدَّة علينا أن نعترف أنها قطعت مع نَسبها الرأسمالي. إنَّ ما جمعه التيزيني بيده اليمنى ضيَّعه بيده اليسرى كمن شرب الماء بعد الحلوى: أكلتُ حلاوة وشربتُ ماء كأنّي لا أكلتُ ولا شربتُ. إنَّ تعمّق الظاهرة الإمبريالية واستمرارها يترافق هنا في الظاهرة الجديدة مع ثورة علمية تقنية في الاتصالات والمواصلات ما يجعل سهولة في التحرك لفروع الشركات الاحتكارية وتواصلاً ثقافياً أكثر كثافة، مما يجعل من ردَّات الفعل الثقافية ظاهرة حاضرة.

نقتبس من لينين: إنَّ الاحتكارات والطغمة المالية والنزوع إلى السيطرة بدلاً من النزوع إلى الحرية، واستثمار عدد متزايد من الأمم الصغيرة أو الضعيفة من قبل قبضة صغيرة من الأمم الغنية أو القوية ـ كل ذلك خلق السِّمات المُميزة للإمبريالية التي تحمل على وصفها بالرأسمالية [المُتعفنة]. ويظهر ببروز مُشتد مَيْلُ الإمبريالية إلى إنشاء «الدولة صاحبة المداخيل»، الدولة المُرابية . . . ومن الخطأ الظن أنَّ هذا المَيْل إلى التعفن ينفي نمو الرأسمالية بسرعة، لا، إنَّ هذا الفرع من فروع الصناعة، هذه الفئة من فئات البورجوازية، هذه البلاد أو تلك تظهر في عهد الإمبريالية بقوة كبيرة لهذا الحد أو ذاك تارة هذا الاتجاه وتارة الاتجاه الآخر. وبالإجمال تنمو الرأسمالية بسرعة أكبر جداً من السرعة السابقة؛ إنَّها تنمو، ولكن هذا النمو، لا يغدو أكثر تفاوتاً وحسب، بل يتجلَّى هذا التفاوت كذلك بوجه خاص في تعفن البلدان الأقوى بالرساميل. (لينين الإمبريالية ص 169).

لقد اشتدَّت المُضاربة وظهرت الولايات المتحدة كقوة كبيرة وقائدة للنظام الرأسمالي بعد الحرب الثانية، وجاءت السياسات الليبرالية الجديدة والمُترافقة مع تعاظم لدور رأس المال المُضارب ولعدوانية الإمبريالية الأميركية، وبالتالي اعتمادها سياسة التدخل المباشر بعد قيام الثورة الإيرانية، بدلاً عن سياسة التوكيل لتُعطي المرحلة الجديدة سماتها المميزة.

الولايات المتحدة تقود الهجوم الإمبريالي المضاد لاستعادة ما فقده النظام الرأسمالي بعد الحرب الثانية، مستفيدة من تفكك الدولة السوفيتية ومن الثورة التقنية في الاتصالات والمواصلات ومن التفوق التقني العسكري، وهي تميل نحو سياسات أكثر يمينية بداية ثمانينات القرن العشرين، مُهمشّة السياسات الكينزية، ودور الدولة في الرعاية والتدخل الاجتماعي. وهي تنتقل من التنافس لاقتسام العالم إلى السَّعي لدمج عالم تشحنه باستمرار وتُمزقه: جمع أشلاء العالم، إنَّها توضب البيت الأوروبي للهجوم على باقي العالم للسيطرة عليه والتحكم بتحركاته.

سمير أمين يَخلط بين عالمية الرأسمالية وبين مصطلح العولمة الجديد في الاستعمال.

يقول التيزيني في نقد رأي أمين: «رُبّما أشكل الأمر على أمين حين نظر إلى العولمة على أنَّها «ظاهرة ليست حديثة في تاريخ الرأسمالية» فخلط بين تنسيب الظاهرة المذكورة وبين تَمَوْقُعها التاريخي. فهي فيما نُرجح ـ ذات نسب رأسمالي (إمبريالي استعماري ليبرالي)، ولكن تَمَوْقُعها التاريخي يأتي في المرحلة الراهنة القائمة على أنقاض الكينزية في رأيها بضرورة الدولة الرأسمالية؛ وعلى أنقاض مبدأ تَشْظيّة العالم

اقتصاداً وسياسة والمتمثل بـ فرِّق تَسُدْ وذلك بصيغة وحِّد تسُد، ولم يكن ذلك ممكنا مع تعدُّدية الأقطاب «الأسواق» (هامش ص 35).

سمير أمين يَخلط بين العالمية والعولمة، فالرأسمالية منذ نشوئها عالمية النزوع، والتيزيني بدوره يَخْلط بين الإمبريالية كمرحلة استراتيجية في الرأسمالية وغير قابلة للرجوع عنها وبين الكينزية كسياسة من سياسات (تكتيك) الإمبريالية، والتي تحوَّلت عن بعضها بداية الثمانينات إلى سياسات ليبرالية جديدة. ويقعُ التيزيني بزلة قلم حين يقول أنَّ المرحلة الجديدة أي السياسات الجديدة لا تقوم على ضرورة الدولة وأعتقد أنه يقصد تدخل الدولة لأنَّ الدولة الرأسمالية الإمبريالية ضرورية حتى في السياسات الجديدة وهذا ما تُظهره الجيوش الأميركية في العراق وغيرها.

إنَّ التيزيني الذي أبعد مفهوم الإمبريالية وتعمقها واستمرارها كمدخل لدراسة إشكالية النهضة العربية أوْصَلَهُ هذا إلى تقطيع أوصال منهجه، فقد بقيت المنظومة المفاهيمية خارجية عن التحليل وظهر الاستبداد على أنَّه ظاهرة سورية، وظهرت العولمة ظاهرة جديدة تعود بنسبها إلى الرأسمالية، لكنها في قطيعة معها. وظهرت بُنية الواقع العربي الداخلية خارجية عن الفعل الإمبريالي على امتداد أكثر من مئة عام.

إنَّ تفسير المشاريع الإصلاحية والنهضوية بالبنية الداخلية العربية بات مُستعصياً كون البنية الداخلية العربية لم تُفسَّر ولم تُؤخذ كأثْر لتفاعل التوسع الرأسمالي الغربي مع البُنى المحلية ما قبل الرأسمالية. فقد ظهر في تحليل التيزيني الخارج قوة ذات جبروت تُواجَه ببُنية داخلية عربية كأنها خارجة من بُكورتها الداخلية للتَّو. وكأنها ليست في الأساس نتيجة

تفاعل وصراع عُمره مئة عام بين الغرب الإمبريالي وبين البُنى التقليدية العربية! إنَّ هذا الفصل الميكانيكي بين البُنية الداخلية والنِّظام الإمبريالي يجعل غياب النظام السياسي العربي من التحليل أمراً من تحصيل الحاصل، وعندما يستدرك البحث هذا الغياب يُعوِّضه في آخر الفصل الأول بهجوم مفتعل على «الدولة الأمنية» في سوريا وعلى الفساد والمفسدين. وباعتبار البحث تغيب عنه مسألة التحليل الطبقي عن البنية العربية الداخلية فإنَّه يتمُّ ترقيع البحث بعبارات إنشائية عن حوامل أو حامل مشاريع النهوض المتخيلة كعبارة من مثل: «إنَّ أمر النهوض قد يكون دخل حيِّز التأمل والتفكُّر الجاد. ويبرز ذلك في أن النظام العولمي، الذي تقوده الولايات المتحدة منذ ولادته حتى الآن، ربما قام ـ عبر تدخله في بلدان ذلك «العالم الثالث» وغيره تدخلاً استفزازياً وأحياناً استعمارياً كاسحاً وبصيغة «التحدِّي والاستجابة» ـ بدور المُحرِّض، بإذلال وإهانة، على القيام المُعقد بإعادة نظر شعوبها ومفكريها وسياسيِّيها في الاستحقاقات التي تواجههم.

أمَّا الأخيرة فتقوم على إنجاز مشاريع نهضوية ذات أهداف استقلالية سيادية وبنائية، في آن واحد. ومن شأن ذلك أن يضع يدنا على أن الحامل الاجتماعي والسياسي والثقافي لتلك المشاريع في البلدان المذكورة، ربما يتجه نحو التماهي مع خصوصية المشروع النهضوي، أو يتقاطع معها، أو يقترب منها: من أقصى اليسار الوطني والقومي الديمقراطي إلى أقصى اليمين الوطني والقومي والديمقراطي» (ص47). ويقول أيضاً: «إنَّ الأمّة العربية «بأقصى يمينها الوطني والقومي الديمقراطي وأقصى يسارها الوطني والقومي الديمقراطي تمثل والحال كذلك، الحامل الاجتماعي الأعظم لمشروع نهوضها» (ص90)، يريد

التيزيني القول إنَّ العقبة أمام مشروع النهوض تتمثَّل في البورجوازية الكبيرة والإمبريالية الرأسمالية. ونرى بسهولة أن الانقسام الاجتماعي السياسي في لبنان وفلسطين وسوريا والعراق بخصوص الموقف من المشروع الأميركي ومن أشكال المقاومة لهذا المشروع والموقف من البرنامج الاقتصادي الاجتماعي الشعبي والدعوات إلى حكومة وحدة وطنية يدحضُ فرضية كون هذا الحامل العجيب مُؤهل لمثل هذا المشروع النبيل.

تحولات الحامل الاجتماعي عند التيزيني:

1 ـ الحامل الاجتماعي والسياسي والثقافي لتلك المشاريع (النهضة والتنوير)..: من أقصى اليسار الوطني والقومي الديمقراطي إلى أقصى اليمين الوطني والقومي والديمقراطي (ص 47). الحامل يظهر هنا بشخص حزب سياسي من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار الوطني والقومي الديمقراطي!

2 ـ (في الصفحة 90) يظهر الحامل الاجتماعي بشخص «الأمة العربية» هكذا بين مُزدوجتين: «إنَّ «الأمّة العربية» بأقصى يمينها الوطني والقومي الديمقراطي وأقصى يسارها الوطني والقومي الديمقراطي تمثل والحال كذلك (ضمن لعبة التحوّلات) الحامل الاجتماعي الأعظم لمشروع نهوضها». هنا يتحول الحزب السياسي إلى «الأمة العربية». في هذا التحوُّل لا تعود الأمَّة العربية بحاجة إلى من يحملها من الأحزاب السياسية من اليمين إلى اليسار، بل باتت هي نفسها ذاتاً تحمل نفسها؛ أي باتت تحمل نفسها بنفسها!

3 ـ في التحول الثالث، وبعد أن تَكُفَّ الأمة عن أن تكون مُتلقياً وموضوعاً للمهمة النهضوية التنويرية فحسب، لتنتقل إلى مستوى من يُنتجه ويُطوره ويُعيد إنتاجه، أي تنتقل إلى مستوى ذات مُنتجة للنهضة والتنوير. وهذا ما ظهر في التحول الثاني للأمة من موضوع إلى ذات لا بل إلى شخص أيضاً! هذا التحوُّل يقتضي حسب التيزيني توافر عاملين إثنين هما: الإرادة السياسية، وولادة المثقف العضوي النهضوي. بكلام آخر حتى تتحول الأمّة إلى شخص ومن ثم إلى ذات حاملة لنهضتها وتنويرها، عليها أن تحوز على الإرادة السياسية وعلى المثقف العضوي النهضوي. الأمَّة الذات والشخصية الحاصلة على عامليها المذكورين تُشكل كتلة متبلورة سمَّاها التيزيني بالكُتلة التاريخية النهضوية. وقد يتساءل القارئ: وهل هناك بالتقابل كُتلة تاريخية انحطاطية؟ وأقول له نعم هناك كتلة كهذه!

الكتلة التاريخية النهضوية في هذا التحوّل الثالث تتحول بذاتها إلى برلمان تاريخي حيث تمثل فيه القوى الحية الفاعلة في «الحامل الاجتماعي النهضوي»!

لاحظ أيُّها القارئ: الكتلة التاريخية النهضوية لا تمثل إلا القوى الحيَّة في الحامل الاجتماعي النهضوي. هكذا يظهر حامل اجتماعي نهضوي غير مُمثل في الكتلة التاريخية النهضوية، وهذا أول صدع أو تصدُّع في الحامل الاجتماعي النهضوي: قسم نشيط ممثل في الكتلة التاريخية وقسم خامل بليد غير ممثل في الكتلة التاريخية النهضوية!

يرصدُ التيزيني حركة في القسم الحي والفعال من الحامل وهي جدلية المثقف سياسياً والسياسي مثقفاً، لكن حذار من التسطيح فالموضوع المرصود أعمق من ذلك: فهذا المثقف قد تحوَّل إلى مُفكر وذاك السياسي إلى عامل. وهكذا نُفاجأ وتحت وقع جدلية أكثر عمقاً بولادة المفكر عاملاً والعامل مفكراً. لقد وصلنا في هذا التحوّل العميق إلى قاع «الحامل الاجتماعي النهضوي» لأنَّ تعمّقاً أبعد يقودنا إلى الحضيض، وهذا لا يليق بمشروع النهضة التنويري النبيل. (راجع ص 98 من كتاب التيزيني) لتثبيت الاقتطاف والاستشهاد.

هنا أيضاً نشهد انقساماً آخر في في المثقفين ناجم عن خصال على المثقف أن يتحلَّى بها لكي يكون عضوياً ونهضوياً: أن يستجيب لشرائط التقدم التاريخي الإنساني؛ أن يكون إنساني النزعة وتاريخي المنزع. وإذا تحلَّى بذلك حسبت نقطة إيجابية لصالح المشروع العربي في النهضة والتنوير» (ص 99). وهنا نلمح نكوصاً في اشتراط صفات المثقف: يمكن أن يكون أي مثقف نهضوياً، لكن تمتّعه بالتاريخية والإنسانية يكسب المشروع النهضوي نقاطاً إضافية!

بهذه الإضافة الملتبسة نستطيع القول حسب تحولات التيزيني أنَّ جميع المثقفين العرب عُضويون، لكن من تمتَّع بالاستجابة للتقدم التاريخي الإنساني أكسب المشروع النهضوي امتيازاً إضافياً.

4 ـ هنا تظهر الاستحالة، وأقصد بالاستحالة التحول من مستوى أدنى إلى مستوى أعلى، بعد أن يعطي المثقف العضوي النهضوي نصير

التقدم التاريخي الإنساني امتيازاً يعود لِيسْحَبَه: مع ذلك هذا المشروع هو شأن الأمّة برُمّتها لأنَّه مشروعها ولأنَّها حامله» (ص99) أي أن الانقسام يتلاشى هنا ليظهر شخص الأمّة من جديد مزيلاً جميع الفروق بين التقدميِّين والرِّجعيين وبين العُنصريّين والإنسانيّين، وهذا يحصل بضربة واحدة من نرجسية أمّة تريد أن تنهض وأن تحمل مشروعها بذاتها كشخص يحمل معولاً ليزيل الرُّكام من أمامه.

5 ـ في اللحظة الخامسة يتحوّل الحامل انتروبولوجياً إلى رجال ونساء يُدركون بوعيهم التاريخي، أن الخروج من واقع انحطاطهم (حُطامهم) يقتضي امتلاك آلية هذا الفعل وقانونياته وحدوده: لأنَّ النهضة حسب التيزيني : «فعل تاريخي ينجزه حامل اجتماعي» (ص101). على هؤلاء الرِّجال وتلك النساء أعضاء الحامل الاجتماعي أن يمتلكوا آلية الفعل النهضوي وقوانينه وحدوده. وأن يتبصَّروا بالظروف المُعقدة الإقليمية والدولية المتفجرة والقابلة للاشتعال؛ أي عليهم إدراك حدود فاعليته، عليهم عدم الشطط لكي لا يشعلوا المنطقة أو يُفجِّروها؟!

لكن لماذا هذا التحذير الذي يَشُل هِمَمَ الرجال والنساء؟ أعتقد أن القصد منه تحذيرهم من أنَّ نهضة بلا تنوير سوف تشعل المنطقة وقد تفجرها تماماً. وهنا تلميح غامض من التيزيني إلى فرضية مفادها أنَّ التيار السياسي الديني قد يحمل مشروعاً للنُّهوض لكنه محفوف بالمخاطر، كونه غير تنويري، وبالتالي يغامر هذا التيار في إشعال المنطقة وربَّما تفجيرها.

6 ـ في التحول السادس ينقسم الحامل إلى ثلاثة حوامل: حامل ثقافي مباشر، وحامل قومي اجتماعي. وحامل سياسي. والهدف من ذلك إبقاء الأمَّة كذات وشخص موحدة، وقسَّم المُثقفين إلى قسمين: قسم مُخترق، وقسم عضوي نهضوي. بهذا التحوُّل نشهد ظهور ثلاثة أشخاص: الثقافي، والقومي ـ الاجتماعي، والسياسي! ويقف المثقف النهضوي متحيِّراً مُردِّداً قول القرآن: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبْرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلْمُوقِنِينَ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلْـَٔافِلِينَ فَلَمَّا رَءَا ٱلْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلضَّآلِّينَ فَلَمَّا رَءَا ٱلشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَٰذَا رَبِّي هَٰذَآ أَكْبَرُ فَلَمَّآ أَفَلَتْ قَالَ يَٰقَوْمِ إِنِّي بَرِيٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ﴾ [الأنعام 75 ـ 78].

ملاحظة أخيرة: وردت كلمة تضايُفية كمرادفة لـ جدلية، في سياق بحث العلاقة بين النهوض العربي والتنوير.. في إشارة للتماثل بين النهوض العربي والنهوض الأوروبي: وهذا التماثل استدعى تحولاً سابعاً للحامل الاجتماعي النهضوي يجري في سياقه إعادة بناء الفئة الوسطى شيء ما يشبه الطبقة الثالثة في فرنسا زمن الثورة الفرنسية، لنستمع إلى التيزيني وهو يُشرف على فعل خلق وتكوين الطبقة أو الفئة الثالثة التي سوف يُنيط بها مسؤولية مشروع النهوض والتنوير العربي: «من شأن ذلك الإشارة إلى ضرورة إعادة بناء الفئات الوسطى ـ الفئات الميسورة اقتصادياً والمستنيرة عقلياً ـ يُمكن أن تمثّل مهاداً اجتماعياً وسياسياً وثقافياً للمشروع المذكور، وكذلك رافعة هامَّة له وحاضنة محفزة فاعلة» (ص115). لقد وصلت تحوُّلات الحامل إلى نهاد الزواج أو السرير، وما علينا إلاّ المُباركة بهذا الزواج السعيد بين النهضة والتنوير من جهة وبين

الفئات العربية الوسطى الميسورة وغير المستنيرة عقلياً والتي سوف تلدُ لنا أطناناً من حلاوة الجبن والكنافة النابلسية. إنَّ القياس الآلي على تجربة أوروبا في النهوض ينسف التجربة التاريخية الاجتماعية للبشرية اعتباراً من كُمونة باريس حتى اليوم مروراً بالثورات الاجتماعية للقرن العشرين بِرُمَّتها. بالتالي يضع **التيزيني** في صف المنشفية السياسية والاجتماعية.

آخر ظهورات «الحامل الاجتماعي النهضوي» عند الدكتور **التيزيني**: صاحب محل حلاوة الجبن؟! إنَّه قَدَرٌ غاية في القسوة والتشفِّي.

والكلمة وردت في ترجمة أنور عبد الملك لكتاب جون لويس: «مدخل إلى الفلسفة» في الفصل الثاني عشر في معرض الحديث عن فلسفة هيغل، وجاءت التضايُفية كترجمة للكلمة الإنكليزية relatedness والتي تعني القرابة أو الترابُطية. وضيَّفته ضِيافة: نزلت عليه ضيفاً، ك تضيفته. وكلمة التضايُفية مفيدة للإشارة إلى نسبة الفكر إلى الواقع وعلاقته به، بينما الترابُطية مفيدة للإشارة إلى نسبة أمر ما أو شيء إلى مُحيطه وعلاقته به. (راجع جون لويس: «مدخل إلى الفلسفة» ترجمة أنور عبد الملك، دار الحقيقة ـ بيروت، الطبعة الرابعة 1983، ص 136، وأيضاً راجع: القاموس المحيط للفيروز آبادي، الطبعة السادسة 1998، مؤسسة الرسالة ـ بيروت ص 830.

Center of Civilization for the Development of Islamic Thought

A Seiries on Leading Thinkers & Reformers in the Islamic World 10

TAYYIB TIZINI

From Tradition To Renaissance

Nabil Saleh

... عندما نكتب عن تاريخ شخص أو رمز فكريّ... فإنّنا نريد أن ندخله جوهريّاً في طبيعة التكوين الفكريّ والروحيّ لأجيالنا العربيّة والإسلاميّة على امتداد الزمن كلّه، كجزءٍ من ذاكرتنا الجماعيّة الحيّة التي لا بدّ من التواصل معها باستمرار على مستوى التحليل والدرس والنقد الموضوعيّ البنّاء، وإعادة قراءتها من جديد قراءة واعية ومدرِكة، تحاول أن تتعرّف على الجذور الأصيلة لتلك الرموز في مضامينها الخصبة والمعطاءة. وفي هذه الدراسة الوصفيّة النقديّة سنحاول تسليط الضوء على المفكّر طيّب تيزيني القادم من جيل النهضويّين الذين ساهموا مساهمةً فعّالة في إثراء حياتنا الثقافيّة... وسنحاول الكشف عن مشروعه ومجالات بحثه وآرائه في القضايا التي بحثها مع التحليل والنقد واكتشاف التحوّلات والمراجعات في فكره ومواقفه...

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

بيروت – لبنان – بئر حسن – شارع السفارات – بناية الصباح – ط ٢
هاتف: 826233 1 961+ – فاكس: 820378 1 961+ - ص.ب: 25/55
E-mail:info@hadaraweb.com - www.hadaraweb.com